

سرّنی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

دکتر عبدالحسین زرین کوب

کتابخانه هنر و ادبیات رستار

@ArtLibrary

کتابخانه هنر و ادبیات رستار

@ArtLibrary

به نام خداوند جان و خرد

سیرنی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مشنوی

تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب



انتشارات علمی، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۵۹۷۰ و ۶۴۶۰۶۶۷

سَرّنی

(جلد اول)

دکتر عبدالحسین زرین کوب

چاپ یازدهم: ۱۳۸۶

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

لینتوگرافی: صدف ۸۸۸۳۰۵۳۳

چاپ: مهارت

شابک جلد اول: ۹۶۴-۴۰۴-۰۰۹-۰

شابک جلد دوم: ۹۶۴-۴۰۴-۰۱۰-۴

شابک دوره: ۹۶۴-۴۰۴-۰۱۱-۲

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ -

سَرّنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی / تألیف عبدالحسین زرین کوب. - تهران:

علمی، ۱۳۶۸.

۲ ج. (۱۱۵۴ ص)

کتابنامه.

چاپ یازدهم ۱۳۸۶

۱. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. مثنوی - نقد و تفسیر. ۲.

شعر فارسی - قرن ۷ ق. - تاریخ و نقد. الف. عنوان.

فهرست مطالب

جلد اول

صفحه یادداشتها	صفحه فصلها	
	۷	گزارشنامه
	۱۱	مقدمه
۷۷۹	۱۷	۱. مثنوی در نی نامه
۷۸۸	۶۷	۲. مولانا و یاران
۷۹۱	۱۲۱	۳. با جمع مستمع
۷۹۶	۱۷۱	۴. زبان بی زبانان
۸۰۲	۲۳۳	۵. قافیه اندیشی
۸۰۹	۲۷۷	۶. قصه نی
۸۱۸	۳۴۱	۷. در قلمرو وحی
۸۳۳	۳۸۱	۸. از مشکات نبوت
۸۴۱	۴۳۷	۹. مقالات و دلالات
۸۵۶	۴۹۳	۱۰. عشق و معرفت
۸۶۵	۵۴۵	۱۱. عالم در انسان

جلد دوم

۸۷۴	۶۰۷	۱۲. انسان در عالم
۸۷۸	۶۵۱	۱۳. با شمع شریعت
۸۸۲	۶۸۵	۱۴. در جاده طریقت
۸۸۶	۷۲۱	۱۵. مقصد حقیقت
۸۹۳	۷۵۷	۱۶. سخن کوتاه: خاتمه
	۷۷۹	یادداشتها

صفحة فصلها

۹۰۱	راهنما
۹۹۵	ابیات مثنوی در متن
۱۱۱۹	شواهد از دیوان کبیر
۱۱۲۱	ابیات یادداشتها
	فهرست آیات و کلمات قرآنی، احادیث و سنن، اقوال و کلمات
۱۱۳۳	بزرگان، ابیات، مصرعها و امثال
۱۱۴۹	کتابنامه
۱۱۵۵	راهنمای یادداشتها
۱۱۵۹	استدراک

فهرست بندها

۲۴۱ - ۲۶۷/۹	۲۹/۱ - ۹۱
۲۶۸ - ۳۰۰/۱۰	۳۰ - ۶۰/۲
۳۰۱ - ۳۲۶/۱۱	۶۱ - ۹۲/۳
۳۲۷ - ۳۴۵/۱۲	۹۳ - ۱۲۱/۴
۳۴۶ - ۳۶۱/۱۳	۱۲۲ - ۱۵۰/۵
۳۶۲ - ۳۷۵/۱۴	۱۵۱ - ۱۸۴/۶
۳۷۶ - ۳۹۱/۱۵	۱۸۵ - ۲۰۸/۷
۳۹۲ - ۳۹۹/۱۶	۲۰۹ - ۲۴۰/۸

گزارشنامه

این کتاب در بین سالهای ۱۳۶۰ و ۱۳۶۲ در پاریس تحریر شد. قبل از آن نیز در طی پنج سالی که پایان آن آغاز تألیف حاضر بود دو کتاب دیگر در باب مثنوی به تحریر درآمد و هنوز به پاره‌یی جهات که ارتباطی به مؤلف ندارد انتشار نیافته است — باشد که اسباب نشر آنها هم به زودی فراهم آید. کتاب حاضر در آغاز به پیشنهاد ناشری خارجی طرح ریزی شد و ناظر به آن بود که آنچه را استاد رینولد الن نیکلسون، مصحح و مترجم و شارح انگلیسی مثنوی، اقدام به تصنیف آن را برای اتمام و تکمیل کار خویش وعده داده بود و می‌بایست متضمن بحث در باب احوال گوینده مثنوی و مختصات سبک و بیان و اصول عقاید و تعالیم او باشد به انجام آورد، اما در عمل حاصل کار از حدودی که ناشر می‌خواست بسیار فراتر رفت، و سرانجام به جهات عدیده ترجیح داده شد متن به زبان فارسی تحریر شود، تا اگر فایده‌یی در آن هست اول به خواننده فارسی زبان عاید گردد.

در تحریر و تدوین این کتاب و دو کتاب دیگر یادداشتهایی مورد استفاده گشت که از سالهای ۱۳۴۷ به بعد در ضمن مطالعات مکرر در مثنوی و دیوان شمس جمع آمد و منجر به انتخاب گزیده‌هایی از آن هر دو و تحریر شرحهایی در تفسیر ابیات مشکل آنها گردید. در تمام این سالها قسمتهایی از این یادداشتها، در ضمن درسها و سخنرانیهای من، اینجا و آنجا در خارج و داخل، موضوع بحث شد و همین نکته ضرورت اقدام به جمع و تدوین آنها را نیز الزام کرد.

درست است که این کتاب شرح مثنوی در مفهوم عادی و بر مبنای توالی ابیات متن نیست، اما ضمن تقسیم و طبقه‌بندی مباحث مثنوی اهتمام کرده‌ام تا آنچه را در آن کتاب از باب لفظ یا معنی حاجت به شرح و تفسیر دارد در ضمن آنچه طی نقد و بحث مطرح است به اجمال تقریر کنم، و چون بسیاری معانی هست که در مثنوی مکرر مورد بحث و اشارت واقع شده است، بسا که این طرز شرح و تقریر خواننده و نویسنده را از تکرار برخی مباحث بی‌نیاز

دارد و فرصتی فراهم سازد تا مجموعه اقوال گوینده بیش و کم در یک جا مورد بحث و نقد واقع گردد و اندیشه و تعلیم گوینده بهتر در رشته نظم و ضابطه علمی درآید. با اینحال نویسنده آن را نه شرح مثنوی تلقی می کند نه نقد و تحلیل آن: بحثی در مثنوی است با سعی در فهم آنچه لطایف و رموز آن محسوب است و بیش از این هیچ دعوی دیگر هم ندارد. اگر نیزه مآخذ برخی افکار یا مضامین اشعار گاه اشاره می کند، این اندازه می داند که این معنی از اصالت و قدر اندیشه مولانا نمی کاهد. و کدام بنای عظیم رفیعی هست که پاره‌ی اجزاء آن بناهای دیگر را به خاطر نیاورد، یا بخشی از مصالح و مواد خود را به خاک و خشت ویرانه‌های بناهای دیگر مدیون نباشد؟

مآخذ عمده کتاب را در یادداشتها و کتابنامه ذکر کرده‌ام. چنانکه پیداست در شرح و نقد مباحث مثنوی سعی کرده‌ام تا هر قدر ممکن است، غیر از آثار خود مولانا و یاران و معاصرانش، مخصوصاً از آثار کسانی از متقدمان که به احتمال قوی مولانا با اقوال و افکار آنها آشنایی داشته است استشهاد کنم؛ و اگر در برخی موارد ارجاع به اقوال متألهان و عرفاء متأخر کرده‌ام از آن روست که خواسته‌ام پیوند اقوال و افکار مولانا را با اعصار تالی نیز نشان دهم. چنانکه اگر در تقریر برخی مباحث، که اختصاص به مثنوی ندارد و در کلام بسیاری دیگر از عرفا و متصوفه قدما هم هست، به اجمال گراییده‌ام از آن روست که پنداشته‌ام خواننده می تواند تفصیل بیشتری در باب آنگونه مباحث را در جستجو و دنباله آن بیابد— و یا در مراجعی که در یادداشت‌های آنها هست.

علایم و رموزی که در این کتاب بکار رفته است از این قرار است:

*: ستاره در متن، ارجاع به شماره دفتر و شماره بیت مورد نظر از مثنوی چاپ نیکلسون است. با آنکه ذکر این شماره‌ها در پاورقی‌ها بیت یا موضوع مورد نظر را برای خواننده آسان یاب می کند، چون گمان کردم که خواننده کتاب شاید چاپ نیکلسون را در دسترس نداشته باشد، عین ابیات را به همان ترتیب که در متن آمده است، بر وفق توالی اعدادی که جای اجزاء بحث را دارد، در آخر کتاب و تحت عنوان شواهد ابیات نقل کردم و شماره ابیات را هم باز به تکرار ثبت کردم تا وسیله‌ی برای نظارت در صحت منقولات بوده باشد.

** : دو ستاره در متن ارجاع به دیوان کبیر معروف به غزلیات شمس اثر مولانا از چاپ استاد بدیع الزمان فروزانفر را شامل است که شماره دفتر و بیت مورد نظر را هم در پاورقی کتاب به دست می دهد.

§ : رمز ارجاع به خود متن است و عدد و حرفی که بعد از آن می آید نشان می دهد که مطلب مورد بحث در جای دیگر کتاب هم با تفصیل یا ایجاز به صورتی دیگر مجال بیان یافته است.

[] : علامت ارجاع به تعلیقات کتاب است و شماره واقع در آن نشان می دهد که مرجع بحث

در ذیل آن شماره و در فصل مربوط به آن نقل شده است.

+ : نشانه ارجاع به املاء لاتینی کلمات و تعبیراتی است که اصل آنها در متن به خط یا به زبان فارسی آمده است و ضبط عین آنها را باید در پاورقی و بر وفق توالی و ترتیب در آنجا که این علامت تکرار شده است جستجو کرد.

- : نشان آنست که دنباله عبارت یا بیت باید ادامه یابد.

اعداد مسلسل که با وجود تبدیل عنوان فصول، توالی خود را تا پایان کتاب حفظ می کند برای جدا کردن مباحث کتاب است.

اعداد کوچک هم که در متن کتاب بر روی بعضی کلمات هست ارجاع به مآخذی می کند که تحت همان شماره در پاورقی مربوط نقل شده است و غالباً مراجعی است که ذکر آنها حاجت به تفصیل ندارد. به علاوه در آنچه ارجاع به قرآن کریم است شماره ها موافق با ترتیب مذکور در کشف الآیات طبع مصر است به این عنوان: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، وَضَعَهُ محمد فؤاد عبدالباقی، القاهرة، ۱۳۶۴ هجری قمری.

همچنین در مورد احادیث نبوی غیر از فهرست جامع (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، رتبه و نظمه لفیف من المستشرقین و نشره دکتور ا.ی. ونسینک، لیدن، ۵-۱۹۶۳) به کتاب احادیث مثنوی، تألیف استاد بدیع الزمان فروزانفر، که ناظر به سنن و روایات صوفیه هم هست ارجاع می شود و در غیر این موارد ارجاع به اصل کتب صحاح خواهد بود.

در ابیات شواهد از تکرار نشانه هایی مانند: و، و نیز، مقایسه شود با، و عنوان که در پاورقی متن آمده بود خودداری شد، از آنکه با توجه به پاورقی خواننده در توالی ابیات اشکالی نخواهد داشت.

چون تدوین نهایی کتاب در پاریس در دوران بیماری طولانی مؤلف انجام شد و با آنکه قسمت عمده تعلیقات سالیان در آنجا همراه بود، باز در بعضی موارد رجوع به مآخذ دیگر که در تهران باقی مانده بود لازم می آمد، و در آن احوال جز از طریق مکاتبه با دوستان دسترس به آن مراجع ممکن نمی شد. مع هذا همت و لطف یاران گره گشایی کرد و از بروز هر گونه وقفه و تعطیل در کار تدوین کتاب مانع آمد. این دوستان در اجابت درخواستهای بنده در هر موقع رونویسی عبارات مورد نظر یا عکس صفحه های کتاب یا مقاله یی را که محل حاجت یا مورد رجوع بود با دقت و سرعت فوق العاده برای من ارسال نمودند و مرا بدینوسیله وامدار احسان خویش کردند. از اینجمله نام استاد تورخان گنجه یی، دکتر حسن جوادی، دکتر شفیعی کدکنی، دکتر علی فاضل و دکتر مظفر بختیار را مخصوصاً باید با سپاس بسیار یاد کنم. همچنین از دوستان دیگرم دکتر جلیلی، حسین خدیو جرم، دکتر اسلامی ندوشن، دکتر فرخ غفاری و یان ریشار که بعضی مآخذ را در تهران یا در پاریس به من اهداء یا یکچند به عاریت دادند تشکر فراوان دارم. برادر

دکتر حمید زرین کوب با صدق و صفایی که خاص اوست بی مزد و منتی تعدادی مراجع را که در پاریس دسترس به آنها میسر نبود به هر وسیله ممکن برایم ارسال داشت؛ و همسرم دکتر قمرآریان هم علاوه بر بیماردری‌ها، با تنظیم قسمتهایی از یادداشتها در پاریس و با ترتیب فهرست راهنما در تهران، از اینکه کار تدوین و طبع کتاب در عهده تعویق افتد مانع آمد. در استخراج شواهد ابیات شاگرد سابقم خانم افسانه مشکی، که از دوستان اران حافظ و مولاناست، رنج مستمر بر خود هموار کرد؛ و شاگرد دیگرم خانم فاطمه زندی، که به معارف اسلامی و عرفان مثنوی عشق می‌ورزد، در تنظیم و استخراج فهرست آیات و احادیث و کتابنامه بذل مجهود کرد؛ و برادرم عظیم زرین کوب هم در تهیه فهرست کلمات بزرگان اهتمام شایان نمود. و یراستاری کتاب و مخصوصاً یکنواخت کردن املاء و نظارت در ارجاع‌های متن مدیون حسن اهتمام دوست عزیزم استاد پرویز کریمی است که بدون دقت و حوصله بی نظیر و خیرت و بصیرت کم مانند او طبع کتاب به نحوی که موجب اطمینان خاطر می‌تواند بود ممکن نمی‌شد. در عین حال این گزارشنامه را نمی‌توانم بدون اظهار سپاس شایسته‌یی از شوق و همت بی ملال ناشر کتاب به پایان آرم که سعی وی مشکور باد.

اگر «سرنی» در اینجا، ورای آنچه از پرده‌های صوت و حرف وی برمی‌آید چیز دیگری را هم ترجمانی می‌کند بانگ شور و اشتیاق رو به خاموشی نی‌آتش گرفته‌یی است که دلنوازیها و دمسازیهای این عزیزان به نفیر آن سوز و حرارت پایان‌ناپذیر می‌بخشد و در عین حال از زبان «نی و نی‌نامه» به یاران نام‌نابرده‌یی که نه از ظن خویش به «سرنی» راه می‌برند، و به دنیایی که گوینده مثنوی هم مثل تمام آنها به آن وابسته است نوید بقا می‌دهد و بر رغم شکایت و حکایت تلخی که از جداییها در میان هست باز می‌گوید که — روزها گرفت گورو باک نیست...

تهران، خرداد ۱۳۶۴

در چاپ دوم کتاب به سبب شتابی که برای ناشر پیش آمد مجال آن حاصل نشد تا از فروداشتهای چاپ اول برداشتی انجام شود. آنچه در طی این فرصت امکان داشت پاره‌یی اصلاحات جزئی و فهرست گزیده‌یی از یادداشتها بود. اکنون مایه خرسندی است که مقارن این دومین چاپ سرنی، آنچه از نسخه گمشده مقدمه بر مثنوی به دست افتاد آماده نشر شد و با عنوان بحر در گوزه به خواننده‌یی که طالب بحث در باب قصه‌ها و تمثیلات مثنوی است هدیه خواهد گشت. والله ولی السداد والرشاد.

عبدالحسین زرین کوب

تهران، خرداد ۱۳۶۶

مقدمه

با آنکه در بارهٔ مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی و شرح و تفسیر تمام یا اجزاء آن، کتابها و رساله‌های بسیار تصنیف شده است، هنوز — و شاید همواره — برای یک کتاب تازهٔ دیگر، که هر چند احیاناً از نکته‌های تازه خالی نباشد از داعیهٔ آنکه حرف آخر را درین باب آورده است خالی نماید، جایی هست؛ و آنچه نویسندهٔ این سطور را به اقدام بر تألیف این مختصر جرئت بخشید تمسک به شقّ ثانی این عذر بود و این امید که اگر کاروی از فایدهٔ شقّ اول عاری است باری چون قول خود را در این ابواب حرف آخر تلقی نمی کند اهل نظر در کاروی به دیدهٔ اغماض خواهند دید.

مثنوی کتابی است که از یک سو، به جهت اشتمال آن بر زبدهٔ معارف اسلامی و انسانی، فهم اشارات و دلالات آن بدون احاطه بر جوانب مختلف این معارف و شناخت مآخذ و اصول آن سخت دشوار است؛ و از سوی دیگر، بدانجهت که قسمتی از لطایف آن مبنی بر مواجههٔ وقت گوینده و تجارب روحانی خود اوست، ادراک آن معانی برای کسانی که با گوینده همدلی و همجوشی روحانی ندارند و در آن اقوال به چشم معارف بحثی می نگرند تعذّر بسیار دارد؛ و این هر دو نکته مبنای شقّ ثانی عذری را که نویسندهٔ این الفاظ در اقدام به این تألیف دارد تبیین می نماید و نقصهایی را که اهل طریق در آن خواهند یافت قابل توجیه می کند.

به علاوه کدام شارح و منتقد مثنوی هست که هر چند بارها این کتاب عظیم بی همال را با شرحهای گونه گونش خوانده باشد و سالها در باب مآخذ و مسائل آن تأمل و تحقیق کرده باشد، هنوز در یک مطالعهٔ مجدد آن با مسائل تازه مواجه نگردد و از برخورد با نکته‌هایی که در مطالعات مستمر سالیان با آن برنخورده بود در غرقاب حیرت و دهشت خویش مثنوی را کتابی احاطه ناپذیر، گریزان و نادست یافتنی نیابد؟ ازاینجاست که هرگونه اقدام در شرح و تفسیر درست مثنوی، با هر اندازه اطناب یا ایجاز و با هر مایه غور و تأمل، شارح و منتقد مثنوی را در

وضع و حال کسانی قرار می دهد که در تاریکی دست بر اندام پیل می نهاده اند و از اختلاف ادراک خویش هر یک حقیقت حال پیل را دیگرگونه می یافت. پیداست که توجه به این معنی به هیچ محقق منتقدی اجازه نمی دهد تا قول خود را درین باب حرف آخر بداند و هرگونه تفسیر دیگر را نادرست و ناشی از ناشناخت بخواند.

معهذا، این اثر عظیم مولانا، که برخی محققان آن را بزرگترین اثر عرفانی عالم در تمام اعصار خوانده اند، درخت پر بار تناوری است که محققان و شارحان با آنچه در شرح و نقد مآخذ و جستجوی منابع افکار و معانی آن انجام می دهند گویی ریشه های آن را می کاوند، زمین اطراف آن را بیل می زنند و اعماق خاک آن را می سنجند، اما اینگونه کندوکاوها به آنها کمتر این فرصت فرخنده را هم ارزانی می دارد که لحظه یی چند در سایه دلنواز آن بیاسایند. و آیا حال جوینده یی که بدون نیل به تجارب روحانی مولانا، درین گونه بررسیها صرف وقت می کند به حال آن مرغ بیهوده کاری نمی ماند که به قول خود مولانا عمر را در بستن و گشادن بند گره خرج می کند و هرگز مجال آن را نمی یابد که خود را ازین گره ها برهاند و به اوجها که آنسوی گره و دام اوست راه بیابد؟

شک نیست که بدون نیل به این اوجها نمی توان جو پاک و صاف روحانی مثنوی را تنفس کرد؛ ازین رو، ورای آنچه به ریشه های زمین پوی اجزاء مثنوی مربوط است، باید شاخه های آسمان گرای آن را جست و از طراوت و عطر برگ و شکوفه زندگی افزای آن التذاذ و تمتع روحانی یافت.

اگر در این بررسی کوتاه، اندک مایه همدلی و همجوشی برای نویسنده حاصل شده باشد و چیزی از تجربه روحانی گوینده گه گاه در احساس و بیان وی انعکاس یافته باشد از آن روست که ورای جستجو در اعماق خاک این درخت برومند، لحظه یی چند در آرامش عاری از دغدغه سایه های نقره گین آن آسوده ام و جان و دل را تسلیم موسیقی ساحرانه نی نامه او ساخته ام، و از همین روست که این کتاب را بانی نامه او همنوا یافته ام. این کتاب شرح یا نقد مثنوی نیست، پروازی جسارت آمیز در جو بی منتهای عطر و طراوت بی پایان درخت معنوی پرباری است که اگر ریشه آن نشو و نمو نماید این شاخه های پرطراوت را موجب نمی شد از شناخت آن ریشه ها برای هیچ کس بهره یی حاصل نمی گشت.

بدون شک عطر و بوی مرموز و مجهول این شاخ و برگ انبوه جوینده یی را که می خواهد در سایه این درخت کشتن بیخ و بسیار شاخ بیاساید و خود را تسلیم رؤیاهای دلنواز ناشی از سکون و صفای روحانی آن سازد، به دنیای غریبه یی می برد که با عالم حسی و با زندگی هر روزینه او فاصله بسیار دارد، و به او امکان می دهد تا واقعیت مزاحم و چالش جوی ادراک حس آخوریین را یک لحظه از پیش خاطر دور کند و با نفوذ در واقعیت درونی

خویش، در دنیایی که خاص عارفان و صالحان است، آنچه را در چشم آخرین شاید جز «هیا هو» بسیار برای هیچ» تلقی نمی‌شود در هشیاری وجدانی «از فریب رسته» ارزیابی کند. اینگونه ارزیابی است که زندگی حسی را هدف عالی می‌بخشد و انسان را از بن‌بست دنیایی که تمدن تکمه فشاری و فرهنگ تنازع بقای عصر ماشین آن را در امواج پوچی و دزدگی فلسفه‌های مادی بورژوازی مستغرق می‌دارد رهایی می‌دهد و در عین آنکه لحظه‌هایی چند وی را از واقعیت دور می‌دارد از اینکه به فریب و دروغ یک وجدان «فریب خورده» تسلیم گردد نیز ایمنش می‌دارد و به حیات وی تعالی و معنی می‌بخشد.

وقتی در سایه این درخت پربار یک لحظه بغنوی و وجود خود را از هر دعوی و از هر آنچه ترا به خود پایبند می‌دارد خالی سازی، صدای نی مولانا را می‌شنوی که در افسون شکایت و حکایت خود ترا به افقهای نورانی تعالی می‌دهد، زندگی را در نظرت شور و گرمی می‌بخشد و آن را از توقف در یک دره اشک و آه به عروج بر یک قلّه سعادت و رضا بالا می‌کشد. در آفاق دنیایی که نی و نی‌نامه وی آن را بر روی تومی گشاید زندگی را در پویه و تپش بی انقطاع آن حس می‌کنی، از جمادی به نباتی می‌پویی، از نباتی در اقلیم حیوانی می‌روی، و از حیوانی تا عالم انسانی و آنچه ماورای آنست تمام افقها را پیش روی خود گشاده می‌یابی. آنگاه این زندگی که آن را دایم در سیر و تکاپوی کمال می‌یابی در نظرت نفحه‌ی الهی می‌آید که از مسیر یک قوس نزولی و خط سیری که پابندی به خودی ترا به ژرفنای آن افکنده است در جهت عکس به سیر در قوس صعودی دعوت می‌کند. با موسیقی نی و قول و غزلی که سماع راست و هنرستان است ترا در مراتب تعالی این عروج روحانی سیر می‌دهد، از آنچه خودیهای تست و دنیای ترا دنیای تنازع اضداد کرده است تصفیهات می‌کند، ولادت تازه‌یی که شایسته خلافت الهی انسان است به تومی دهد، بقایی را که جز در آنسوی فنای از خودی بدان دسترس نیست برایت تأمین می‌کند، و مرگ را که هرگز پیش از آستانه گور جرئت رویارویی با آن را نداشته‌یی در مفهوم موت قبل از موت برای تواز لطف و طراوت حیات سرشار می‌سازد.

چون نغمه این نی سحرآمیز، ترا از سطح دنیای حس که دنیای خودیهاست به اوج دنیای عارفان، دنیای قدیسان و دنیای شهیدان که دنیای از خود رهایی است عروج می‌دهد، احساس تعالی در این اوج بلند که ترا بر فراز قلّه بام حیات انسانی متوقف می‌دارد بسا که به نوعی سرگیجه‌ات دچار می‌سازد، و در آن لحظه دشوار و تحمل‌ناپذیر تجربه روحانی می‌کوشی تا باز دست در خودیهای فراموش گشته‌ات بزنی و از اوج هوایی که سینهات با خلوص و صفای جوهر آن آشنایی ندارد به حسیض دنیای خودیهای خویش بازگردی، و اینجاست که نغمه سحرآمیز نی را — که طنین نی‌نامه مولانا است — خاموش می‌یابی، تجربه خود را جز رؤیایی گریخته که در ظلمت خودیها مثل برق یک لحظه می‌درخشد و باز خاموش می‌شود نمی‌یابی، اما نی مولانا

همچنان، در ورای گوش و ادراک تو، نغمه خود را سر می کند و هر که را لحظه‌یی در آن محو شود به دنیایی می برد که جرئت توقف در آن جز برای کسانی که بتوانند زنجیر دست و پاگیر خودیها را بکلی از دست و پای خویش بگسلند حاصل نمی آید، و افسوس که این مایه جرئت که نی نامه مولانا انسان را بدان دعوت می کند در من و در تو نیست.

درست است که این طرز تلقی از زندگی با تلقی واقع بینانه در معنی عادی آن تفاوت بسیار دارد، اما به هر حال این طرز برخورد با حیات آن را در روشنائی شادمانه‌یی از رضایت باطنی مستغرق می کند و کابوسهای موحشی را که ناشی از اوهام فرهنگ بورژوازی عصر است از ساحت آن دور می دارد. دنیای نی نامه که این طرز جهان‌نگری را تعلیم می کند، در عین آنکه زندگی را نفعه‌یی الهی می یابد و هرگونه تحقیری را در آن باب امری اهریمنی نشان می دهد، عالم حس را آن اندازه هدف و غایت همه کوششهای انسان نمی سازد که تا روح را بکلی در تنگنای حس محبوس بدارد. این تعلیم درباره جنبه قدسی روح هم آن اندازه مبالغه نمی کند که مثل مرتاضان جسم را فقط به چشم یک تابوت روح بنگرد و خود آن را بکلی از هرچه روحانی است خالی نشان دهد و حیات جسمانی را بسالمیره از نور روحانی بی بهره سازد.

وقتی دنیای جسم هم که کمال روح در پیوند آن تحقق می یابد بکلی از نور الهی خالی نیست پیدا است که حرمت و قدس نفعه الهی شامل جسم نیز هست، و از همین جاست که رعایت این حرمت تجاوز به حیات انسانی را به هر بهانه باشد محکوم می کند و نشان می دهد که انسان در هیچ جا و با هیچ عذری حق ندارد این نفعه الهی را خاموش کند، و هر کس تجاوز به حرمت و قدس زندگی انسانی و آنچه بنیان الرب محسوب است بنماید تجاوز به حریم قدرت و اراده آنکس کرده است که معطی زندگی است، و فقط اوست که چون جان می بخشد اگر جان را بستاند رواست، و اینهمه نشان می دهد که حق سلب حیات خلق جز بدانکس که معطی آنست تعلق ندارد.

با اینهمه آهنگ نی اشتیاق به مرگ را، که انسان را از توقف در مذلت باز می دارد و از تحمل نارواییهای ناشی از خودیها منع می کند، نیز در گوش انسان در می دمد، و این اشتیاق را تعبیری از آن شوق نشان می دهد که جزء الهی انسان او را برای خلاصی از غریستان جسم دایم به ابراز آن دعوت می کند. در مثنوی از زبان عُمَر، از زبان حمزه، از زبان علی و از زبان هر عارف عاشقی این بانگ اشتیاق، که طالب‌رهایی است، به گوش می رسد؛ و در عین حال این رهایی هم همواره با مرگ جسمانی تحقق نمی یابد، بدون آن هم، از طریق مرگ قبل از مرگ و رهایی از خودی، می تواند مایه نیل روح به کمال ممکن گردد.

این مرگ از خودی هم، که عارف در پایان سیری که از مقامات تبث تا فنا انجام می دهد بدان دست می یابد، در یچه نیل به بقاء سرمدی را که اقتضای جوهر الهی انسان است

بر روی وی می گشاید و به وی نشان می دهد که حتی مرگ صورت هم نقطه پایان حیات نیست، نقطه تحول و نقطه عطف است و حاکی از تحرک و تبدیلی است که دایم آن را از یک صورت به صورت دیگر می کشد، در مراتب متعالی سیر می دهد، و در هر سیر برای وی ولادت دیگر حاصل می آرد که جز با فطام از حیات پیشین کمال نمی یابد.

از ینجاست که زندگی عارف ازشادی و خرسندی لبریز می شود و از اندوه و ناخرسندی دایم، که لازمه دنیای خودی و حیات حسی و عنصری محض است، فاصله می گیرد. حرص مال، نفرت از خلق و خوف فقر، که خودیها را در انسان پرورش می دهد، در جان وی راه نمی یابد؛ و اگر می یابد عارف آن را به سر پنجه ریاضت اخلاقی از وجود خود برمی کند و با تجربه عشق خودی خود را، که هیچ گونه عشقی از جسمانی و روحانی با آن سازوار نیست، مقهور می سازد و با سماع راست نقاب ریا و وقار دروغین را هم، که باقی مانده خودی و رسوبی از لای و لجن خودپرستی است، از چهره جان می زداید و به عالمی که در آن خودیها اگر هیچ هست با یکدیگر تنازع و تعارض ندارد راه می یابد.

بدینگونه دنیای مثنوی نه دنیای نومی و اندوه ملحدانه خیامی است که به آنسوی دنیای حس نمی اندیشد، و نه اقلیم سرد و بیروح زاهد خانقاه است که به دنیای حس نمی نگرد. تعلیم نی نامه انسان را به علم بحثی، که تقید در چهارچوبه تفکر اهل مدرسه آن را الزام می کند، محدود نمی دارد، شریعت را هم مستند تسلیم به خوف و خشیت و محنت و ابتلائی که نفی حیات جسمانی لازمه آنست نمی یابد. زندگی را جاده دراز آهنگ شادمانه می می کند که انسان در سراسر آن نغمه می خواند و عشق می ورزد، و اگر تن به محنت و فقر هم می دهد، آن را وسیله ای برای از خود رهایی و نجات از آنچه سرمنشأ همه محنتهاست می نماید. به علاوه احساس معیت حق با وی هم جبری را که نظام کاینات تخطی از آن و رهایی از سلطه آن را بر وی غیرممکن می سازد در نزد وی تبدیل به عشق می کند و سنگینی و گرانی تکلیف و اجبار را از آن برمی گیرد.

شاید برای کسی که رهایی از خودی را تسلیم به فنا ی قطعی و در حکم از دست دادن حیاتی که نزد او چیزی جز احساس اختیار و اراده نیست می داند، این طرز تلقی از زندگی زیاده رؤ یا آمیز و آکنده از وهم و پندار جلوه می کند؛ اما کسی که مثل مولانا می تواند در همین رؤ یاها، که در واقع چیزی جز گستره اقلیم واقعیه های نفسانی نیست، احساس خرسندی کند لامحاله در عالم احساس قلبی زندگی خود را از یک هدف والا خالی نمی بیند و آن را در اشک و خون و جنگ و جنایت، که کشمکش طبقات و تنازع برای بقا در طرز تلقی واقع بینانه تر آن را بروی الزام می کند، مستغرق نمی یابد.

اگر آن درخت سحرآمیز مثنوی که هر کس از میوه آن خورد، به قول مولانا، نه شود او

پیرو نه هرگز مَرَد، درخت علم باشد خود مثنوی، که نی نامه تمام ابعاد آن را در یک ساحت واحد محدود می کند، جز رمزی از چنین درختی نیست و پیداست که در سایه آن، سالک نو پا آسایش می یابد و عارف واصل، که از میوه آن فرصت و امکان تمتع دارد، مثل خود مولانا، نه با گذشت زمان کهن و فرسوده می شود و نه با پایان حیات مستعار مرگ می پذیرد. حیات آنکس که مثل نی از خودی خالی می شود مثل حیات وی نفحه زندگی ابدی و دم پایان ناپذیری را که حیات و وجود هدیه اوست منعکس می کند، و پایان بی پایان آن هرگز با یک نقطه انتها از ابدیت نامحدود انفصال نمی یابد.

صدای نی مولانا را می شنوم که از ورای قرون، دنیای من و ترا به این زندگی بی پایان می خواند و این هیاهوی بسیار برای هیچ، که زندگی محنت بار ما در این دره اشک و آه حیات جسمانی است، صدای او را در بانگ و غریو پرخشم و خروش خویش محو و خاموش می کند و با اینحال هر بار که از نی نامه و نی سخن در میان می آید احساس می کنم که جز با همجوشی با آن دمنده بی که در این نی جادویی می دمد نمی توانم ذوق و شور این آهنگ آسمانی را ادراک کنم، و کدام منتقد هست که بدون نفوذ در دنیای اثری که موضوع بحث اوست بتواند آن را به درستی ادراک کند — و برای دیگرانش ارزیابی و تفسیر نماید؟

پارسیس

فروردین ۱۳۶۲

بشنواین نی چون شکایت می کند

۱

مثنوی درنی نامه

۱

در بین آثار مهم ادب قدیم فارسی، شاید مثنوی م نزی مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی و ملای روم تنها کتاب عمده‌یی در نوع خود باشد که برحسب معمول زمان، با حمد و بسم الله یا آنچه در ظاهر حاصل مفهوم بسمله و تحمید است آغاز نشده است و با این حال، بررغم ناتمام ماندن آن که خاموشی طولانی مولانا در اواخر عمر (۱۱۸۰ هـ) و مرگ ناگهانی وی در دنبال آن، کاروی را ناتمام گذاشت، (۶۷۲ هـ. ق) نیز حاسدان و طاعنان وی به استناد قولی که می گوید کُلُّ أَفْرِذِي بَالٍ لَمْ يُبْدِءَ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَثَرُ [۱] آن را از باب همین ابر ماندنش مستحق طعن ندیده اند و این امر را که کتاب برخلاف رسم معمول با نام خدا آغاز نشده است، دستاویز خاصی برای طعن در آن نساخته اند. در واقع، تمام مثنوی هم، از آغاز تا پایان، تغزلی مولوی وارست با یاد خدا و با نغمه عشقی که عارف را در جستجوی او در آتش شوق و درد به ناله و فریاد می آورد و نغمه‌یی که با این شور و هیجان از دل عارف بیرون می آید، نمی تواند در قالب لفظ و عبارت اهل آداب و رسوم مقید مانده باشد.

الف

آغاز دفتر اول مثنوی، که حکایت و شکایت روح سالک عارف را در غربت کده دنیای حسی از زبان نی نقل می کند*، جز با یاد خدا و جز در عشق وی ابتدا نشده است. و هر چند هم پایان آن در دفتر ششم، بی آنکه آخرین حکایت مثنوی چنانکه باید به سر بیاید، ناتمام می ماند، مثنوی در حقیقت ناتمام نیست و مخاطب مثنوی، با آنکه آخرین قصه کتاب را ناتمام می یابد، از پیش* چیزی از فرجام قصه و اشارتی از سیر آن را دریافته است* و از آن به کلی بیگانه نیست.

ب

مولانا، تمام آنچه را در مثنوی بیان آن را در نظر داشته است، در آنچه در طی دفاتر شش گانه مثنوی موجود است و حتی در همان ابیات آغازین دفتر اول* که «نی نامه» نام دارد

به بیان آورده است اما این را هم نشان داده است که بسیاری از آنچه راوی اینجا به زبان
 نیاورده است، آنکس که از نور جان بهره دارد می تواند، بی واسطه بیان و از طریق
 رمز و اشارت، از پیش خود دریابد و سخن ناگفته را با نور جان ادراک نماید [۲].

پ

تمام این شش دفتر نیز که طرز آغاز و انجام آن به هیچ اثر عظیم دیگر در تمام
 ادب عرفانی ایران شباهت ندارد، تفسیر گونه‌یی بر همان ابیات مستقل هجده گانه
 دفتر اول است که از قدیم «نی نامه» نام دارد، و مولانا جلال الدین که آن نی نامه
 را به صرافت طبع و بی آنکه از اول قصد «تطویل» و تفصیل آن را داشته باشد،
 ساخته بوده است (۱۳۵ الف، ۵۳ ب) در طی آن، زبان حال نی و حکایت
 شکایتهایی را که نی به زبان رمز از حال خود وی ترجمانی می کند، با همان شور و
 اشتیاقی که هر عارف کامل برای بازگشت به مبدأ خویش و به آنچه زبان «نی»
 در اینجا از آن تعبیر به «نیستان» کرده است نشان می دهد، به بیان می آورد.

ت

۲

این نی نامه، که مولانا نظم مثنوی را در دنبال آن، و در واقع با
 آوردن «قصه‌یی» که شور و شوق نی را برای بازگشت به نیستان تمثیل می نماید و
 چون موانع و عوایقی را که بین ما و این «بازگشت» حایل می شود به صورت رمز و
 اشاره در بر دارد، مولانا آن را «نقد حال ما» می خواند * ، ادامه می دهد خود هسته
 اصلی مضمون تمام شش دفتر مثنوی را در بردارد. و آنچه مولانا را وامی دارد تا با نقل
 داستان «پادشاه و کنیزک» شکایت و حکایت نی و نی نامه را تفسیر نماید،
 درخواست و اصرار مرید و خلیفه محبوب او حسام الدین حسن بن محمد بن حسن
 اُرموی معروف به چلبی و ابن آخی تُرک (وفات ۶۸۳) است (۵۳ الف و مابعد) که
 تا پایان بی پایان دفتر ششم، همین اصرار و مطالبه صادقانه او محرک واقعی مولانا
 در نظم و ادامه مثنوی است.

الف

گویی تمام آنچه مولانا به دنبال نی نامه و در ذیل همین اولین حکایت، که
 «نقد حال» خود مولانا و تمام کسانی که با او به نحوی خویشاوندی روحانی دارند
 نیز هست می آورد تکمله و تفسیر نی نامه محسوبست. و هر قدر مولانا ضمن ادامه
 کلام، تدریجاً پیش می رود، در طی بیان، نکته‌های تازه اما به هر حال مربوط به
 همین شکایت روح و حکایت شوق را مطرح می کند. و ضمن آنکه هر قول و
 اندیشه‌یی قول و اندیشه دیگری را به دنبال می کشد و خود وی این «جرّ جَرّ کلام»

را که بر تمام عرصه ذهن و خاطر وی حاکم است نیز همه جا حس می کند، باز در طی این کلام پویا، دایم معنی های متناسب به ذهنش تداعی می شود و قصه ها و تمثیلات تازه در مسیر جریان سیال ذهنی وی برایش روی می نماید، و بی آنکه برای وی مجال توقف یا فرصت بازگشت به آغاز کلام باشد، همچنان در طی ساعتهای طولانی و مخصوصاً شبها، که آسودگی از دغدغه کارهای روزانه و رهایی از اندیشه احوال مریدان و مستفیدان به وی مجال بیشتر می دهد، این کلام پایان ناپذیر را مولانا در مجلسی از خاصان خویش املاء می کند. و آنچه بدینگونه به وجود می آید، در عین آنکه تفسیری از احساسات و هیجانات روحانی عارف سالک جهت بازگشت به عالم ماوراء حسی است، به تقریب سلسله «تداعی» و آنچه خود مولانا جرّجّر از کلام می خواند (§ ۸۷ الف) سر رشته درازی می یابد و کتابی بالنده و فزاینده می شود که خود آن می پوید و پیش می رود و کشنده اش ناپیدا می ماند، و بدین ترتیب، عالی ترین حماسه عرفانی عالم در زبان فارسی دری به وجود می آید.

ب

اینکه مولانا مثنوی را در مجلسی که در آن عده‌یی از خاصان وی حاضر بوده اند املاء کرده باشد (§ ۶۳ الف و مابعد) از اشارتهایی که در جای جای مثنوی، راجع به مستمع و گوینده هر دو هست، برمی آید و در روایات منقول از حوزه یاران قدیم مولانا هم منعکس است.^۱ دولتشاه سمرقندی، مؤلف تذکرة الشعراء معروف، نیز با لحن مبالغه‌یی که غالباً در طرز بیان او هست بدان اشارت دارد.^۲ این رسم املاء کردن شعر در همان حین نظم کردن ارتجالی آن، در نزد بعضی دیگر از شعراء صوفیه نیز مذکورست، چنانکه در باب طرز انشاء قصیده تائیّه ابن فارض مصری نیز، مولانا جامی نظیر این امر را از قول اصحاب ابن فارض در مورد او نقل می کند.^۳ و شیخ محمود شبستری هم در سبب نظم گلشن راز تصریح می کند که به درخواست یاران حاضر در مجلس، جواب سؤالهای اهل خراسان را در یک لحظه میان جمع بسیار، بی فکر و تکرار به نظم آورده است.^۴ و بعضی شعراء دیگر نیز بوده اند که اشعار خود را در همان حین نظم، به راویان یا کاتبان املاء و القاء می کرده اند.

پ

این نکته که اشتغال روزانه غالباً مانع از نیل به فرصت و مجال کافی برای نظم مثنوی و ادامه آن بوده است، می بایست سبب شده باشد که گوینده

۳

۱/۲- افلاکی، مناقب ۷۴۲/۲ ۲- تذکرة الشعراء ۲۱۸/۳- نفحات الانس ۵۴۲/

۴- شرح گلشن ۳۹/

۲/ الف: ۳۵/۱

بیشتر شبها به املاء و انشاء مثنوی اشتغال جوید. نشانه این اشتغال مستمر شاعر به نظم مثنوی در طی قسمتهایی از شب، در خود مثنوی هم انعکاس دارد، چنانکه یکجا از قرینه پیداست که گوینده تا صبح به نظم و تقریر اشتغال دارد و وقتی طلوع صبح او را به پایان یافتن شب متوجه می‌سازد، از این امر که تمام شب حسام‌الدین چلبی و احیاناً بعضی دیگر از یارانش را در بیخوابی نگهداشته است، احساس خجالت می‌کند و از آنکس که صبح را «پشت و پناه» است در می‌خواهد تا از «مخدومی حسام‌الدین» از زبان وی عذر بخواهد* و این عذرخواستن در مقام دعا، البته مفهوم طلب و درخواست اجر و مزد روحانی را برای حسام‌الدین دارد. جای دیگر که پیداست در آغاز مجلس املاء مثنوی باید باشد، شاعر متوجه می‌شود که حال و شور شب دوشین را ندارد و آنچه این بار وی را از آن حال روحانی بیرون آورده است لقمه‌یی چندست که صرف آن درین هنگام در حکمت را بر روی وی بسته است.* البته این اشارت، امکان آن را که بعضی روزها هم مولانا مثل اینگونه شبها فرصتی برای ادامه نظم می‌یافته باشد، نفی نمی‌کند، و حتی از یک اشارت دیگر* صریحاً بر می‌آید که نظم و املاء مثنوی روز را هم به بیگاه کشانیده است.

الف

همین اشتغال شبانه مولانا به نظم مثنوی، در عین حال نشان می‌دهد که اشتغال روزانه شاعر هم امری که به کلی مغایر با این احوال و هیجانه‌های روحانی باشد، نبوده است چرا که حالت نیمه ادراکی لحظه‌های الهام و ابداع غالباً دنباله و امتداد حالت ادراکی سابق بر آن است، و درین مورد، حال گوینده در عالم بیداری، شباهت به حال رؤیا و بیخودی بیماری دارد که در هر حال، زمینه عروض و ظهور آن از لحاظ احوال روانی با حالات قبل از آن مشابه و همگون است. به علاوه، انسان عادی هم این نکته را در احوال خویش به تجربه درمی‌یابد که رؤیاهایش به نحو بارزی دنباله حیات واقعی و اوقات بیداری اوست. بدینگونه، اشتغال مستمر در شبهای طولانی و احیاناً روزها به ادامه نظم این کتاب که دنیای آن غرق در مباحث عشق الهی و اندیشه‌های مربوط به قرآن و حدیث و احوال اولیاء و پیغمبران است، نشان می‌دهد که حیات مولانا و زندگی مخاطب خاص او حسام‌الدین و سایر اصحاب که همچنان روز و شب غالباً ملازم و مراقب صحبت استاد و پیر و خداوندگار خویش بوده‌اند، در هنگام روز و در لحظه‌های عادی زندگی هر روزینه هم اکثر مستغرق همین جنس افکار بوده است، و اگر غیر ازین می‌بود، نظم چنین اثری در چنین فرصتها، و حفظ وحدت اسلوب آن که لازمه اش در عین حال حفظ حالت روحانی ثابت و مستمر مناسب با نظم، و تقریر این معانی است، در طی مدت

ب

نزدیک به چهارده سال که نظم مثنوی به طول انجامید، امکان نداشت.

البته اذهان عادی چون در وجود خود قدرت ایجاد اینگونه تمرکز فکری را نمی‌یابند، توفیق در اشتغال و استمرار در چنین کاری را همچون امری باور نکردنی تلقی می‌کنند و با توجه به ادراکات و امکانات خویش، حق هم دارند. چون در غیر این صورت، باید مثل اعراب جاهلی تصور کنند گوینده‌یی مانند مولانا می‌بایست الهام خویش را از «تابعه»^۳ یعنی جنی [۳] تلقی کرده باشد، یا مثل یونانیان باستانی به دریافت الهام از ارباب انواع شعر و هنر قایل شوند. در واقع، عشق مولانا هم در حق شمس تبریز که موجد دیوان کبیر او و قسمت عمده‌یی از آن غزلیات پرشور و حال بیمانند وی شد، برای کسانی که عوالم محبت روحانی را نمی‌توانند درک و تجربه نمایند چنان غریب می‌نماید که در تعبیر آن نه فقط بعضی خودبینان عصر ما از آنچه انحراف در عشق طبیعی نام دارد سخن می‌گویند، بلکه عوام هم‌عصران خود مولانا هم که حوصله و ظرفیت ادراک دوستی‌های روحانی را نداشته‌اند، شاید عشقی را که بین مولانای سی‌چهل ساله با شمس شصت ساله روی داده است، به نظایر این احوال تعبیر می‌کرده‌اند و بعدها حتی از قول کراخاتون زوجه مولانا نیز قصه‌هایی که موهم اینگونه روابط باشد نقل کرده‌اند. عجب‌تر آنکه برخی دیگر از صاحب‌نظران هم این عشق شگرف را — آنگونه که بعدها به ابن بطوطه سیاح اندلسی هم گفته شد^۱ — از مقوله جنون ناگهانی تلقی می‌کنند و توجه ندارند که این عشق سالها بعد از ماجرای شمس هم در وجود مولانا به همان شدت هست، و صلاح الدین فریدون زرکوب پیر قونیه و حسام الدین چلبی اخی زاده اُرموی نیز هر دو مدتها درین عشق، همچون تجسم خاطره شمس، مورد محبت و علاقه شدید مولانا بوده‌اند و همچنان تصویر روحانی شمس را در خاطر مولانا منعکس می‌نموده‌اند. البته آنچه از شور و حال مولانا در مجالس سماع شبانه یا حتی در گردش‌های روزانه در بازار زرکوبان یا مدرسه قره طای نیز نقل کرده‌اند، حاکی از قدرت و اوج همین هیجانهای مستمر روحانی اوست و مثنوی، خود از حیث فکر و بیان، شاهی است که تمام حیات مولانا را در اوج جذبه‌های شاعرانه و در لحظه‌های عادی بحث و تقریر مسایل گونه‌گون، سرشار از ادراکات عرفانی، عوالم معنوی، واستغراق در عالم قرآن و حدیث نشان می‌دهد.

پ

اینکه در تمام مثنوی آنچه در جریان تداعی افکار به ذهن و بیان وی می‌آید از حیث لفظ مشحون از الفاظ آیات و احادیث و امثال و اشعار عرب، و از لحاظ معنی مشتمل بر مسایل مربوط به الهیات و شرعیات است، و ورای آنها هم هر چه هست

حتی آنچه مربوط به نیازها و ضعف‌های بشری و حیات مرتبط به خشم و شهوت اوست، در نزد مولانا به عنوان وسیله یا رمزی جهت توجیه و تبیین اینگونه معانی درآمده است، نشان می‌دهد که حاصل دانش اندوزی دوران مسافرتها و تحصیلهای ایام جوانی و آنچه از صحبت عرفا و علما و مدرسان عصر برای وی حاصل گشته است (۵۵۶ ب و ث) در کارخانه ذهن آفرینشگر او، به ماده‌یی برای اینگونه معانی تبدیل یافته است. از این روست که در تمام دلالات و مقالات مثنوی و همچنین حکایات و تمثیلات آن، هر چه در زیر لفافه الفاظ و عبارات ظاهر هست، شور و اشتیاق به آن چیزی است که حکماء اشراقی تحقق آن و نیل بدان را تألّه می‌خوانند. با آنکه مولانا به فلسفه و حتی به آنگونه مباحث که متألهان اشراقی مطرح می‌کنند در ظاهر علاقه‌یی نشان نمی‌دهد، مثنوی او و تمام حیاتش هم که در مثنوی انعکاس دارد حاکی از استغراق در همین تجربه «تألّه» است و بی آنکه خود او مثل شیخ شهاب‌الدین سهروردی، صاحب «اشراق» (وفات ۵۸۷) و شرکاء او، به تقلید از افلوطین، شیخ یونانی، ادعای نیل به مرتبه خلع بدن و «نضو جلاباب جسمانی» کند [۴]، همین مثنوی او را صاحب تجارب و احوالی نظیر آنچه از حالات و مقامات امثال بایزید و حلاج و ابوسعید میهنه نقل کرده‌اند، نشان می‌دهد. بدینگونه، مثنوی نه فقط یک نوع منظومه تعلیمی صوفیانه محسوبست، نوعی تذکره واقعات شخصی و گزارش تجارب روحانی گوینده نیز هست. و شک نیست که فهم و نقد درست بی‌غرضانه آن هم بدون توجه به این ویژگی‌ها ممکن نخواهد بود.

ت

پیدا است که آنچه مولانا در مجلس نظم و انشاء مثنوی املاء می‌نماید، حسام‌الدین چلبی که مخاطب اصلی و خاص مثنوی و در حقیقت سائل و طالب واقعی تفسیر اسرار حکایت نی و نی‌نامه مولانا است، به کمک بعضی یاران دیگر، کتابت می‌کند و آن را بر مولانا باز می‌خواند^۱. و بدینگونه، مثنوی تدریجاً در مدّتی که پایانش ظاهراً چند هفته یا چند ماه قبل از سکوت ابدی مولانا (۶۷۲) و آغازش به احتمال قوی چهار سالی قبل از شروع دفتر دوم (۶۶۲) مثنوی بوده است، به وجود می‌آید. در طی این مدت چهارده سالی که از حدود سنه ۶۵۸ تا ۶۷۲ مثنوی با سالهای آخر عمر مولانا شریک می‌شود، «املاء» مولانا رفته رفته می‌بالد و رشد می‌یابد و درشش دفتر منظوم که از آن جمله دفتر اولش شامل ۴۰۰۳ بیت، دفتر دوم محتوی

۱/۳-رحله، طبع مصر ۱۸۷/۱

۳/۳* الف: ۱۸۰۷/۱، ۱۹۶۰/۱، ۳۸۱۸/۴

۳۸۱۰ بیت، دفتر سوم متضمن ۴۸۱۰ بیت، دفتر چهارم حاوی ۳۸۵۵ بیت، دفتر پنجم واجد ۴۲۳۸ بیت و دفتر ششم مشتمل بر ۴۹۱۶ بیت است نظم و تلفیق می یابد و بدین ترتیب، تعداد تمام ابیات آن در نسخه های معتبر و موثق خالی از زواید و الحاقات، مجموعاً به ۲۵۶۳۲ بیت می رسد.

الف

استغراق مولانا در لحظه های سبز و رویان تجربه ابداع ارتجالی، مجلس نظم مثنوی و جَوّ احساس و اندیشه حاکم بر آن را که در ظاهر در محدوده زمان سیر می کند و انعکاس دنیای واقع نیز در جای جای آن مشهودست، از سلطه واقعیت های تاریخ بیرون می برد و گوینده و مخاطب هر دورا در اقلیم پر هیجان و مرموزی مثل آنچه در مجالس وعظ و سماع صوفیه هست نگه میدارد. این جَوّ بیان و اندیشه، گاه چنان شور و هیجانی برای گوینده و مستمع به وجود می آورد که یک لمحّه هر دو می خواهند مثل آنچه در مجلس سماع صوفیان سنت بوده است [۵] خرقة ادراک را هم که آخرین نشان ارتباط با واقعیت زمان آفاقی در نزد آنهاست، از سر بیرون آرند و در آن لحظه های شور و گرمی روحانی، جای یک نفّس هم برای تاریخ و زمان باقی نگذارند. ازین روست که زمان آفاقی با واقعیت جاری و متحولی که بدان وابسته است و زندگی هر روزینه نام دارد، جز بر وجه ندرت و بر سبیل آنچه فقط وسیله تمثیل و تعبیر احوال است، مجال تماس با دنیای مثنوی را پیدانمی کند و انعکاس پاره یی واقعیت های زندگی هم که احیاناً در مثنوی هست، آن را از ساحت نامحدود اقلیم ماوراء حس خارج نمی دارد.

ب

بدینگونه، مثنوی که در دنیای ماوراء زمان سیر دارد، مثل دنیای اساطیر مربوط به آغاز خلقت، از نوعی تجلی مرموز و توصیف ناپذیر لبریزست که دایم گوینده و مخاطب هر دورا به قلمرو ماوراء تاریخ و دنیای سابق بر عالم آفاق و انفس واپس می راند. با اینهمه، در تمام این چهارده سال آفاقی که مثنوی در طی آن می بالد و می پوید و رشد می کند، گوینده مثنوی مثل تمام دوران قبل از اقدام به نظم آن، چنانکه لازمه هستی جسمانی و انسانی اوست، ناچار از اقلیم تاریخ و از تأثیر حوادث و احوال آن متأثر می ماند و نظم مثنوی و در همان حال اشتغال به انشاء غزلیات دیوان شمس را، فرصت هایی زودگذر می یابد که از واقعیت های ملالینه فام عمر به قلمرو ماوراء آن پناه بجوید و در سایه روشن قصه و شعر، به لحظه های پرابهام بیخودی عالم ماوراء تاریخ دست بیابد.

پ

معهدا، با پیشرفت نظم مثنوی، زندگی و زمان آفاقی، گوینده را به سرایش آنسوی شصت سالگی می کشاند و گذشت عمر، نشان پای تاریخ را در احوال روح و

جسم وی نقش می سازد. در دنیای مثنوی هم اشارتهایی که گاه به احوال دنیای فراموش شده زمان آفاقی هست، به پرتو رنگ پریده‌یی می ماند که از ورای روزنه‌های مسدود و شیشه‌های ملون و تیره‌فام به درون محراب یک معبد عظیم دیرینه سال می تابد و در ابهام و ظلمت این جو مسدود معطر اسرارآمیز، آن اندازه نور ادراک فرومی ریزد که به مدد آن بتوان آنچه را رمز قدس و عظمت هیکل و محراب است با قلمرو تاریخ مرتبط کرد و این دنیای ماوراء زمان را با آنچه در دنیای زمان عمر گوینده و مخاطب می گذرد، تطبیق و تفسیر نمود.

ت

با به وجود آمدن این حماسه عظیم روح و عرفان که خود مولانا جلال الدین بررغم اعجاب فوق العاده‌یی که در حقش دارد آن را فقط به نام مثنوی می خواند، نام مثنوی که در اصل عنوان قالب و صورت این نوع ابیات مزدوج و مختلف القوافی و البته محتمل هرگونه وزن و بحری هست، تدریجاً عنوان خاص این مثنوی تعلیمی صوفیانه مولانا می شود، و بحر معروف به رمل مسدس مقصور یا محذوف که از عهد رودکی (وفات ۳۲۹) و کلیله و دمنه منظوم او برای نظم حکایات و بیان معانی حکمی و اخلاقی ورزیدگی یافته بود، و در بعضی آثار شیخ عطار، از جمله منطق الطیر و مصیبت نامه هم برای تفسیر احوال و اسرار صوفیه حتی بیش از وزن الهی نامه سنائی که حدیقه خوانده می شد و در بحر خفیف بود و همچنین بیش از وزن اسرارنامه و الهی نامه عطار که در بحر هزج مسدس بود موفق از کار بیرون آمده بود، هر شش دفتر مثنوی را در یک رشته می کشد و برخلاف مثنویات عطار و نظامی، همه دفترها را در یک وزن واحد در می آورد.

ث

کتابی که بدینگونه به وجود می آید، در عین آنکه تفسیری از هیجانات روحانی عارف و سالک صوفی در اشتیاق بازگشت به مبدأ خویش و نیل به فنای از اوصاف بشری است، مخاطب را از توقف در آنچه صوفیه «شواغل حسی» می خوانند و تعلق قلبی به احوال و عوالم مادی از آنجمله است تحذیر می کند، و علاقه به سیر در احوال روحانی را که هدف تربیت صوفیه است در وی برمی انگیزد، و از تداعی معانی که خود وی را از مضمونی به مضمون دیگر و از قصه‌یی به قصه دیگر می کشاند رشته‌یی طولانی می سازد و مخاطب را همچون مستمعی که در مجالس وعظ و تذکیر مسحور کلام واعظ و خطیب قوی‌دستی می شود، با خود از مطلبی به مطلب دیگر و از دفتری به دفتر دیگر می کشاند، و آنچه را گاه در یک موضع به اجمال گفته است در موضع دیگر به تفصیل می آورد، و احياناً آنچه را در یک دفتر ناتمام گذاشته است در دفتر دیگر تمام می کند.

ج

رشته اتصال عمده‌یی که تمام این شش دفتر را به هم می پیوندد و مخاطب مثنوی را مثل خود مولانا همه جا به دنبال خود می کشد، شوق و طلب روحانی حسام‌الدین است که مقارن آغاز مثنوی یا اندکی پس از آن، و به هر حال بعد از وفات شیخ صلاح‌الدین زرکوب (محرّم ۶۵۷)، منظور محبوب مولانا و در واقع مظهر و خلیفه شمس تبریز در نزد او شده بود. تمام مثنوی و حتی تمام زندگی هر روزینه مولانا درین چهارده سال اخیر عمرش، آنگونه که از اشارات مثنوی و از بعضی روایات مریدان در رساله فریدون سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی برمی آید، از شور و شوقی که مولانا به صحبت وی دارد الهام می یابد [۶]. ازین رو، هیچ دفتر مثنوی نیست که در جای جای آن به مناسبت، تحسین و علاقه‌یی نسبت به این مرید محبوب نیامده باشد و الهام مثنوی را به جاذبه وی منسوب نکرده باشد.

چ

البته یاد صلاح‌الدین زرکوب و شمس تبریز هم که حسام‌الدین مظهر و خلیفه آنهاست، در مثنوی بطور محسوسی جلوه دارد، چنانکه هر جا مناسبت پیش می آید، یاد شمس*، اسم شمس*، یا ذکر تبریز*، گوینده مثنوی را به یاد شمس تبریز می اندازد و از صلاح‌الدین زرکوب* و سید برهان محقق* هم، با آنکه محتمل است اشارت به نام صلاح‌الدین از جانب سلطان ولد به اصل نسخه مثنوی الحاق شده باشد (§ ۵۲ پ)، یاد می کند و با آنکه به هر حال یاد این یاران در مثنوی و در خاطر گوینده آن همه جا زنده است و حسام‌الدین برای مولانا تا حدی مظهر شمس و امتداد وجود صلاح‌الدین و برهان محقق محسوبست، باز در بعضی موارد به نظر می آید که وجود او بر تمام یادها تفوق دارد و گویی هر خاطره‌یی را در سایه می افکند، حتی یکجا در خطاب وی، مولانا تأکید می کند که در مدیح «قوم ما مضی» هم هر چه گفته است قصدش مدح حسام‌الدین بوده است*. و هر چند از آنچه در دنبال این نکته می گوید پیدا است که ازین «قوم ماضی» مراد وی امثال شمس و صلاح‌الدین نیست، باز همین طرز خطاب نشان می دهد که مولانا در سالهای نظم مثنوی، تا حد زیادی مفتون جاذبه روحانی حسام‌الدین بوده است و بسا که وجود او را خلاصه تمام دوستی های گذشته روحانی و حاصل عوالم سابق خویش با شمس‌الدین تبریز و صلاح‌الدین زرکوب می یافته است.

ح

وقتی سراینده مثنوی، از همان دفتر اولش*، حسام‌الدین چلبی را با

۵

لقب ضیاء الحق خطاب و ستایش می کند، آنگونه که از قول خود وی در «تفسیر» معنی این لفظ «ضیاء» برمی آید*، پیداست که حسام الدین در سالهای اخیر بعد از غیبت شمس (۶۴۶) مخصوصاً بعد از وفات صلاح الدین، برای مولانا مظهر و خلیفه شمس محسوب می شده است (§ ۵۳ ج وچ). در طی این توجیه و تفسیر، مولانا می کوشد تا تفاوت بین مفهوم «ضیاء» را که روشنائی شمس است با نور که شعاع قمر محسوبست بیان کند. ظاهراً عنوان «ضیاء الحق» که به نظر می آید قرینه‌ی برای «شمس الحق» در ذهن مولانا بوده باشد، نه فقط از ارتباط ضیاء با شمس، بلکه از ارتباط هر دو با «حق» حاکی است. این همه نشان می دهد که حسام الدین را مولانا نورشمس، و مثل خود شمس، مظهر حق می دیده است، و شور و علاقه فوق العاده‌ی که مولانا در تمام مثنوی از همان دفتر اول نسبت به وی نشان می دهد، از همین جاست. بیهوده نیست که از وجود وی گاه به سامی نامه* که تعبیری از انسان کامل و مُرادِ نسخه آیت الهی است^۱ تعبیر می کند و احیاناً تفصیل بعضی اسرار حقایق را به حسام الدین حواله می دارد.

الف

اینکه در اواخر دفتر اول از حسام الدین که در واقع کاتب الهامات او نیز هست در می خواهد تا یک دو کاغذ برگیرد و شرحی در وصف پیر و لزوم مطاوعت از وی درین موضع از مثنوی در افزاید*، نشان می دهد که مولانا مقارن نظم این قسمت از مثنوی، با آنکه حسام الدین را برای احراز عنوان خلافت مستعد می دیده است، چون جوانی او را در نزد اکثر یاران مانعی در اعلام او به این سمت می یافته است، از اینکه وی را در آن ایام (۶۶۰-۶۵۹) به جانشینی صلاح الدین پیر برگزیند خودداری می کند معهدامی کوشد تا با اشارت به این نکته که پیر واقعی، پیر روحانی و الهی ست، از جانب حق پیرست و پیرایام نیست*، اذهان را برای چندی بعد که موقع را برای اعلام خلافت وی مناسب بیندآماده نماید. مقارن این ایام، نزدیک دو سال از وفات صلاح الدین می گذشته است و مولانا هنوز به جای او هیچ کس را به عنوان شیخ و پیر انتخاب نکرده بوده است. آن صلاح الدینی هم که وقتی چیزی از مثنوی می خوانده است و افلاکی بدان اشارت دارد^۲ زerkob قونیه نیست و در این باب از هرگونه خلطی باید اجتناب کرد. به هر حال صلاح الدین نه فقط بر وفق روایات خود افلاکی اُمّی بوده است و کتاب مطالعه نمی توانسته است کرد،^۳ بلکه مثنوی هم لا اقل ایک سال بعد از وفات وی (اول محرم ۶۵۷) آغاز شده است. این معنی که تا اواخر دفتر اول مثنوی اشارتی به نقش خلافت حسام الدین نیست نشان می دهد که مولانا تا مدتها بعد از وفات صلاح الدین انتخاب حسام الدین را به جانشینی او به تأخیر

انداخته است. این امر تا حدی هم برای آماده کردن اذهان مریدان بوده است که ممکن بوده است جوانی حسام الدین را دستاویز اعتراض بر این انتخاب بنمایند.

ب

۶

تأخیری هم که بین پایان دفتر اول (۶۶۰) و آغاز دفتر دوم (۶۶۲) واقع می شود و حسام الدین را یکچند از مطالبه و اصرار در ادامه مثنوی باز می دارد، چنانکه در غالب روایات تصریح کرده اند می بایست مربوط به وفات زوجه حسام الدین بوده باشد. شاید آنچه مولانا در ضمن تقریر وصف پیر در دفتر اول به ضعف جسمانی و جسم لاغر حسام الدین اشارت دارد* نیز نشان آن باشد که دغدغه و تشویش خاطری که از بیماری زوجه برای این اخی زاده جوان نازک طبع حاصل شده است از همان اواخر نظم دفتر اول آغاز شده باشد، و بعد از پایان آن دفتر، وفات این بیمار محبوب، حسام الدین را یکچند تا آغاز دفتر دوم (۶۶۲) چنان مأیوس و دلسرد کرده باشد که نزدیک دو سال حتی به مثنوی و ادامه آن علاقه یی نشان ندهد.

الف

ازین رو، آغاز توجه مجدد حسام الدین به مطالبه مثنوی که چنگ شعر گوینده را با ساز می دارد، برای مولانا نوعی استفتاح ذکر محسوب می شود. در اینجا، طرز اشارت مولانا به این دوران بازگشت به مثنوی، طور نیست که گویی تجدید عهد با مثنوی را مثل تجدید عهد با ذکر و ورد متروک تلقی می کند. پس در باب مطلع تاریخ این سودا و سود، از روز استفتاح نظر به روز معین از ایام سال ندارد.* هر چند در مراسم و اوقات ادعیه غالباً نیمه ماه رجب را روز استفتاح خوانده اند [۷]. اما طرز بیان مولانا در اینجا طوری نیست که نظر به تاریخ نیمه رجب داشته باشد، بلکه ظاهراً بازگشت به نظم مثنوی را همچون نوعی استفتاح ذکر تلقی کرده باشد که گویی بازگشت به ادعیه و اذکاری باشد که یکچند متروک مانده است.

ب

به علاوه، تأخیری را که در شروع مجدد مثنوی و آغاز دفتر دوم پیش می آید، همچون مهلتی تلقی می کند که آمادگی معانی تازه در ذهن وی آن اندازه مهلت را اقتضا داشته است. گویی حسام الدین را که در دنبال استغراق ناشی از وفات زوجه خویش با بازگشت به مثنوی نوعی «ولادت ثانی» یافته است (§ ۱۰۵ هـ) مولانا همچون طفل نوزادی می یابد که با ولادت از مادر، به جای خونی که در رحم مادر غذای اوست از شیر پستان وی غذا می یابد. در اینجا، حسام الدین نیز با این ولادت

۱/۵-مرصاد العباد/۳ ۲-مناقب/۱/۸۹ ۳-مناقب/۲/۷۰۵ و ۱۹-۷۱۸

۵/الف: ۱/۴۲۸، ۴/۱۶، ۱/۱۱۴۹ ب: ۱/۲۹۳۴، ۱/۲۹۴۰

ثانی، غذای روحانی تازه‌یی لازم داشته است که بدون آن اندازه تأخیر و مهلت در ذهن مولانا حاصل نمی‌شده است. بدینگونه، این تأخیر در شروع دفتر دوم از نظر مولانا هم می‌بایست متضمن حکمت دقیق و مرموزی تلقی شده باشد که شاید نصب و اعلام حسام‌الدین به خلافت وی نیز در گرو همین ولادت ثانی او بوده باشد. این هم که مولانا از کلام خویش درین موضع تعبیر به شیر می‌کند* مبنی بر سنت دیرینه‌یی است که علم و هُنبی و آنچه را حاصل اذواق و مواجید صوفیه است به نظیر این معنی تعبیر می‌کرده‌اند. شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک [۸] به این معنی اشارت دارد.

پ

۷

در آغاز دفتر سوم نیز به نظر می‌آید آتش امراض، حسام‌الدین را باز یکچند از توجه به مثنوی و از اصرار و درخواست برای ادامه نظم آن بازداشته است و ظاهراً در باب شروع یک دفتر تازه عذرهایی اظهار داشته است که به همین ضعف جسمانی وی مربوط می‌شده است. مولانا اینجا نیز برای آنکه وی را ازین اعذار باز دارد، می‌کوشد* تا این بیماریهای جسمانی را در نظری ناچیز و بی‌اهمیت جلوه دهد.

الف

از یسن رو، به وی خاطر نشان می‌کند که قوت وجود وی از نیروی حق است، به عروق و حرارت جسمانی و ظاهری مربوط نیست و ابدال حق، هیچ یک نیروشان از طعام و طبق ناشی نیست ناشی از حق است؛ چنانکه چراغ آفتاب به فتیله و روغن حاجت ندارد و سقف گردون هم به قوت طناب و ستون بر پا نیست. اینجا برای آنکه عذر بیماری را مانع از توجه وی به کار مثنوی نیابد، از وی درمی‌خواهد تا با نیروی اوصاف الهی که در وی هست، همچون ابراهیم خلیل که از آتش نمرود بی‌گزند بیرون آمد، وی نیز از آتش امراض بگذرد و هم مانند خلیل، آتش را چنانکه در قرآن (۶۹/۲۱) بدان اشارت هست برد و سلام بیابد.

ب

پیدا است که اینجا هم مولانا می‌ترسد بهانه‌یی برای تأخیر دفتر سوم پیش آید. ازین رو، از حسام‌الدین می‌خواهد تا با مفتاح شوق و طلب، گنجینه اسرار را که در وی هست بگشاید، و چون رعایت سنت (۲۳۱ ث) و این قاعده معمول عام که هیچ چیز تا سه بار تکرار نشود به کمال نمی‌رسد، دفتر سومی را هم برای آندو دفتر نخستین اقتضا دارد درین باره هر گونه عذر و بهانه‌یی را کنار بگذارد.

پ

۶/الف: ۲۹۳۵/۱ ب: ۶/۲ پ: ۲/۲-۱

۷/الف: ۳-۲



معهدا، در آغاز دفتر چهارم، مثنوی موجودی زنده و بالان به نظر می آید که می پوید و رشد می کند و هر چند جاهل حاسد، آنکس را که موجب این پویندگی و جاذب و محرک آن است * نمی بیند، مولانا پویندگی آن را به تأثیر وجود حسام الدین و شوق و طلب او منسوب می دارد.

الف

در اینجا، گوینده مثنوی، حسام الدین چلبی را در واقع شریک کار خویش و الهام دهنده نظم مثنوی می خواند و کسانی را که نمی توانند نقش وی را در توسعه و نمو مثنوی درک نمایند، جاهل و فاقد دید و بصیرت می شمرد. در عین حال، کسانی را هم که به علت عدم ادراک خویش مثنوی را مثنی افسانه و فاقد معانی و اسرار بلند می خوانند، طعن می زند و نشان می دهد که اینجا هر کس به قدر آنچه نقد حال اوست از مثنوی درک می کند، چنانکه نیل مصر برای قبطی که به حکم حق از نوشیدنش محروم گشته بود خون به نظر می آمد، اما برخلاف آنها — قوم موسی را نه خون بُد آب بود. *

ب

اینکه در آغاز همین دفتر چهارم، مولانا مثنوی را همچون موجود زنده‌یی تصویر می نماید که از روی صدق و اخلاص حسام الدین را دعا می کند و از وی به خاطر آنچه در بسط و کمالش کوشیده است هزاران شکر دارد *، برای آنست که رشد و توسعه آن را در واقع مدیون سعی حسام الدین می یابد، و وی را نه فقط منشأ پیدایش مثنوی بلکه موجب رشد و افزونی تدریجی آن هم می داند.

پ

اینهمه، مخصوصاً با اشارت تصریح گونه‌یی که هم در آغاز دفتر دوم در بیان سبب تأخیر مثنوی داشت، معلوم می دارد که حسام الدین در پیدایش و بالش مثنوی نظیر همان نقشی را دارد که شمس تبریزی در پیدایش دیوان کبیر غزلیات شمس داشته است. اینکه مولانا کسانی را هم که پویندگی مثنوی را دیده‌اند و آنکس را که موجب این پویندگی است ندیده‌اند بی بصیرت و جاهل * می خواند، یادآور طعن‌ها و تهدیدهایی است که در دیوان کبیر در حق حاسدان شمس دارد و چنان می نماید که حسام الدین هم، از همان آغاز کار، محسود و مبعوض حاسدان بوده است. اینها کسانی بوده‌اند که عشق و علاقه مولانا را در حق حسام الدین مبالغه آمیز و غالباً بیش از حد استحقاق واقعی وی می یافته‌اند [۹].

ت

بیجهت نیست که اینجا باز در هر فرصت وی را به مقاومت در مقابل ایذاء حاسدان تشویق می کند، چنانکه یکجا وی را به کنایه سلیمان می خواند و به وی اندرز می دهد که در میان زاغ و باز، حلم حق شوبا همه مرغان بساز * و جای دیگر او را رمز منطق الطیر سلیمانی و در واقع مظهر و رمز علم لدنی که خداوند آن را به

سلیمان عطا کرد می خواند و از وی می خواهد تا با هر یک از مرغان ارواح به زبان آنها سخن گوید و همه را از هُدهُد تا عُقاب هدایت کند و حتی خُفّاش را هم از نور محروم نگذارد*.

ث

۹

در فاتحه دفتر پنجم هم که حسام الدین آغاز آن را طالب شده است، مولانا لازم می داند تصریح کند که این عشق و علاقه وی در حق حسام الدین مبالغه نیست و اگر وی بیش از این در مدح او داد معنی نمی دهد از آن روست که خلق محبوبند و طاقت درک و قبول آن را ندارند، و چون حلقه‌هایشان تنگ و ضعیف است، به صعوه‌هایی حقیر می مانند که آنچه لقمه بازست از خلق آنها پایین نمی رود و چون در گلویشان می ماند آنها را به حسد و عداوت هم برمی انگیزد.

الف

مولانا، در اینجا از حسام الدین در می خواهد تا همچون خلیل وقت خویش، آن چهار مرغ سرکش را که در قصه مذکور در قرآن (۲/۲۶۰) کشتن آنها و احیایی که به حکم خداوند بعد از مرگ در مورد آنها حاصل می شود بعث و نشر قیامت را تمثیل می کند و وجود خود آنها رمزی از اوصاف دل فشار بخشی که حرص و شهوت و جاه و آرزوست هست، در جان این مریدان که وی خود به اشارت و حکم مولانا مرشد و پیر آنهاست بگشدد، تا آن اوصاف بشری در وجود آنها به اوصاف الهی تبدیل یابند و بدینگونه، حاسدان از این عداوت و حسادت بیهوده‌یی که جانشان را می آزارد رهایی یابند.

ب

از اشارت‌های دیگر که در جای جای مثنوی به این حسادت و عداوت مریدان در حق حسام الدین هست، پیدا است که مولانا در اینجا می خواهد حسام الدین را به مقاومت در مقابل حاسدان تشویق و به مدارا با آنها ترغیب نماید. شاید تحسّر و یادی هم از احوال شمس درین اشارت هست، چرا که شمس در مقابل این حاسدان مقاومت نکرد و سپس به سعی در اصلاح نفوس و تبدیل صفات آنها هم سرفروید، سرانجام نیز غیبت کرد و مولانا را به هجران و فراق و مریدان را به حرمان و خذلان دچار ساخت [۱۰]. اینکه در همین آغاز دفتر پنجم، با آنکه حسام الدین را مستغنی از مدح و تعریف می خواند* باز لازم می داند چیزی از وصف وی به بیان آرد تا شاید خَلْق پیش از آنکه از فوت آن حسرت خورند تا حدی بدان راه ببرند،* نیز نشان دیگری است که درین احوال خاطره شمس و غیبت نهایی او، که خود منجر به

حسرت و تأسف مریدان از غیبت و فقدان وی گشت ظاهرأذهن مولانا را مشغول می دارد و اینکه حسام الدین رابه تحمل آزار مریدان و به سعی در تبدیل اوصاف آنها توصیه می کند به خاطر دغدغه‌یی است که از احتمال تجدید ماجرای شمس در مورد او نیز دارد.

پ

در هر حال، نقش حسام الدین در بسط و توسعه مثنوی امری است که ذکر آن حاسدان را ناخرسند می دارد و اینکه حتی شُکرِ خود مثنوی را که به زبان حال از لطف حسام الدین گویاست این جاهلان نمی توانند درک و تحمل کنند، چنانکه مولانا در فاتحه دفتر چهارم هم بدان اشارت کرد*، از همین جهل و بی بصیرتیشان ناشی است.

ت

۱۰

در آغاز دفتر ششم نیز هر چند مولانا طرح این «قسم سادس» را به جوش طبع و میل خویش منسوب می دارد، باز مثنوی را به نام حسام الدین «حسامی نامه» می خواند و مثل دیوان غزلیات خویش که آن را دیوان شمس تلقی می کرد و مدیون وجود شمس می دانست، اینجا نیز به وجود آمدن مثنوی را به «جذب» چنین «علامه»یی که حاسدان از درک حقیقت حالش عاجزند، مرهون می داند.

الف

طرفه آن است که در اواخر دفتر پنجم، طوری از این دفتر سخن می گوید که گویی در سلسله «صحاف مثنوی»، این پنجمین دفتر با آنچه ممکن است آخرین صحیفه این سلسله باشد چندان نزدیک نیست* ولیکن در آغاز دفتر ششم، این «قسم سادس» را پیشکشی به حسام الدین تلقی می کند که «تمام» مثنوی و آنچه کمال آنست با آن حاصل می شود* و مولانا، در عین حال، این امید را هم دارد که شاید بعد از اتمام مثنوی، پاره‌یی از اسرار آن را با بیانی که از کنایات مستتر و دقیق مثنوی روشنتر باشد به بیان آرد* و شاید اندیشه شرح بعضی مطالب آن را به نظم یا نثر دارد و آنچه پسرش سلطان ولد به نام «رباب نامه» بعدها انشاء کرد^۱، ظاهرأ تا حدی ناظر به همین اندیشه مولانا، اما نه در حد کار او، بوده باشد.

ب

عجب آنکه در طی همین «قسم سادس»، مولانا یک جا عمداً در شرح جزئیات یک قصه به اجمال می گراید تا مثنوی چندان دراز نگردد*. جای دیگر، از اینکه مثنوی با اینهمه معانی که در خاطر گوینده هست پایانی تواند یافت، اظهار

نومیدی می کند* و این قراین نشان می دهد که آغاز این قسم سادس، با خاموشی نهایی ناگهانی او که منجر به ناتمام ماندن دفتر ششم و مرگ مولانا گشت، نباید چندان فاصله‌یی داشته باشد. از همین اشارات، احساس ملالی که تدریجاً بروی غلبه می یابد پیداست.

پ

درین آغاز دفتر ششم که مولانا هنوز همان شور و نشاط اوایل نظم مثنوی را دارد، از اینکه معرفت و دعوت را در بین منکران و ملولان هم اظهار کنند، باز نمی ماند و ظاهراً اینجا وقتی می گوید از انکار قوم نباید سستی به خود راه داد و از دعوت و ارشاد نباید باز ایستاد*، به احوال حسام الدین نظر دارد و می خواهد او را در ارشاد منکران و سعی در اصلاح نفوس حاسدان- آنگونه که در آغاز دفتر پنجم هم ترغیبش کرد*- باز تشویق نماید. از همین روست که دوباره در اوایل همین قسم سادس* هم به مدح و وصف او می پردازد و خاطرنشان می کند که درین باره نیز اگر راه تفصیل نمی پوید سبب آنست که نمی خواهد وجود او را معروض چشم بد و رشک و کین حاسدان بیابد*. با اینحال، وی را در مقابل سعی حاسدان دلداری می دهد و از اینکه این گل پاره‌ها می خواهند خورشید وی را پنهان دارند و البته نمی توانند*، به وی آرامش و دلنوازی می بخشد.

ت

۱۱

با وفات مولانا (۶۷۲)، اکثر مریدان و حتی سلطان ولد، فرزند مولانا،

نیز حسام الدین چلبی را بی منازعه و بلامنازع مرشد طریقت و مربی روحانی خویش و خلیفه مولانا جلال الدین خواندند، اما مثنوی در ظاهر ناتمام ماند و حتی آخرین قصه آن نیز پایان نیافت. به علاوه مثنوی هم از آن شرح و تفسیری که مولانا وعده یا احتمال اقدام به تصنیف آن را به طور مبهم و مجمل داده بود (§ ۱۰ ب) محروم ماند و هم حسام الدین چلبی که در گذشته محرک پویایی و تا حدی موجب پیدایی آن بود، در شرح اسرار آن کتاب اگر هم خود می خواست فرصت تألیفی نیافت. فیه مافیه خود مولانا و همچنین مثنویات ولدی اثر فرزندش سلطان ولد نیز، جز بعضی نکات کلی و بالنسبه روشن آن را، آن هم بر سبیل ایجاز و اشارت، تفسیر نکرد.

الف

خاتمه‌یی هم که بعدها سلطان ولد به آخر دفتر ششم الحاق کرد [۱۱]، فقط

۱/۱۰- جستجو در تصوف / ۳۱۳-۳۱۱

۱۰/۱- ب: ۴۲۲۷/۵ ، ۳/۶ ، ۷/۶ پ: ۳۵۵۷/۶ ، ۲۲۴۷/۶ ت: ۹/۶ ، ۳۱/۵ ،

۱۸۳/۶ ، ۱۸۹/۶ ، ۲۰۱۰/۶

نشان داد که مولانا قبل از وفات، با آنکه فرصت داشت تا دفتر ششم را تمام کند و قصه شهزادگان و قلعه ذات الصور (۱۷۹۵، ۱۸۰۴) را در آن به پایان آورد، عمدتاً یکچند لب از سخن فرو بست و در جواب «ولد» که از این خاموشی ناگهانی او اظهار حیرت و تعجب می کرد و پدر را به اتمام داستان شهزادگان ترغیب می نمود، فقط خاطر نشان کرد که قوه نطق وی از این پس دیگر به گفتار نمی آید و باقی آن داستان هم، بی واسطه لفظ و زبان، در گوش دل آنکس که نور جان دارد گفته می آید و حاجت به نظم و بیانش نیست.

ب

این نکته که در طی این سکوت عمدی روزهای آخر عمر مولانا، حسام الدین چلبی درصدد برنمی آید تا مولانا را به ترک سکوت و به ادامه نظم مثنوی وا دارد و آنکس که وی را تشویق به سخن گویی می کند حسام الدین نیست، سلطان ولدست، به احتمال قوی حاکی از وقوف بیشتر حسام الدین بر احوال و اسرار روحانی مولانا است که خود سر تقدم حسام الدین را بر سلطان ولد در خلافت مولانا نیز نشان می دهد. به علاوه، این معنی گواه آنست که در قلمرو مواهب روحانی، نسبت پدر و فرزندی منشأ وراثت نیست و حسام الدین که اهمیت ترک قال را در مقابل غلبه حال درک می کند و بعد از مولانا هم لب به سخن نمی گشاید، بهتر از سلطان ولد که تشبه به پدر را مایه فخر خود می سازد و به تقلید او «دیوان» و «معارف» و «مثنوی» به وجود می آورد [۱۲] از سر عظمت مثنوی و علو حال مولانا آگاه است (۳۹۵۵ پ). بدون شک، مبالغه‌یی هم که در روایات راجع به احوال بهاء ولد، پدر مولانا، انعکاس یافته است (۳۲۵ الف و مابعد) تا حدی ترجمانی از تصور کسانی است که در پیرامون سلطان ولد، وی را به تقلید پدر تشویق می کرده‌اند و این اندازه نمی دانسته‌اند که احوال مولانا میراث بهاء ولد نیست تا از وی نیز به پسرش قابل انتقال بوده باشد.

پ

۱۲

اما اجتناب مولانا از ادامه مثنوی و حتی از اتمام آخرین قصه آن در عین حال حاکی از توجه و شعور اوست به کمال مثنوی و از اشتمالش بر تمام آنچه در شرح سیر منازل روح، از مقامات تبث تا فنا، در حوصله بیان می گنجد. در حقیقت به سبب اشتمال بر همین لطایف معنوی است که مولانا مثنوی را همواره به چشم یک کتاب زنده و یک مرشد معنوی و روحانی تلقی می کند و در جای جای مثنوی، و همچنین در طی دیباچه‌های موجز و لطیف عربی و فارسی که جداگانه برای هر دفتر املاء کرده است، این طرز تلقی آمیخته با تعظیم و توقیر خود

الف

ب

را از این کتاب عظیم خویش به بیان می آورد.

تعظیم و توقیری که درین دیباچه ها و همچنین در بعضی ابیات متن در باب مثنوی هست از مقوله خودستایی های معمول شاعران نیست، حاکی از اعتقاد راسخ است. و مثل سنائی که به طور ضمنی الهی نامه خود را قرآن پارسی^{**} می نامد یا همچون دانتّه شاعر ایتالیائی که کمدی الهی خود را گه گاه «کتاب قدسی»⁺ تلقی می کند [۱۳] مولانا هم اثر خود را بی آنکه قصد خودستایی شاعرانه داشته باشد به همین چشم می نگرد و در دیباچه دفتر سوم، آن را کتاب مثنوی الهی ربانی می خواند و به هر صورت، آنچه در طیّ این دیباچه ها در باب آن می گوید، در عین حال نکات عمده هر دفتر و هدف تعلیم کلی مثنوی را با لحنی آکنده از اعتماد و اعتقاد، تقریر و تصویر می نماید.

پ

از جمله، در دیباچه عربی دفتر اول، کتاب مثنوی را اصول اصول (اصول) دین در کشف اسرار وصول و یقین می خواند و آن را فقه اکبر، شرع از هر و برهان اظهر خداوند می شمرد همچنین آن را جنان جنان می خواند و آنچه را سلسبیل می نامند چشمه یی از چشمه های آن نشان می دهد یکجا آن را به نیل مصر تشبیه می کند که صابران و مؤمنان را آبشخورست و بر فرعونیان و کافران جز مایه حسرت نیست جای دیگر، آن را آنگونه نشان می دهد که بسیار خلق از آن هدایت می یابند و مثل آنچه در باب قرآن (۲۶/۲) مذکورست از بسیار خلق جز فاسقان بدان گمراه نمی شوند. با همین لحن تحسین و توقیرست که مثنوی را دکان فقر^{*} و دکان وحدت^{*} نیز می خواند و در دیباچه دفتر اول، آن را در عین حال، شفاء صدور و جلاء اذهان و کشف قرآن وصف می کند و اینکه اوصاف دیگرش را که به اعتقاد گوینده در نزد خدا دارد یاد نمی کند، پیدا است که آن را چیزی مثل الهام الهی تلقی می نماید.

ت

۱۳

اینکه مولانا در دیباچه دفتر اول مثنوی تصریح می کند که ب استدعای حسام الدین در «تطویل منظوم مثنوی» اجتهاد به جای آورده است، ظاهراً اشارت به مضمون روایتی مشهور باشد که به موجب آن وقتی حسام الدین چلبی از وی درخواست تا از نظم غزلیات باز ایستد و منظوم مثنوی گونه یی بر شیوه الهی نامه سنائی که همان حدیقه الحقیقه اوست تصنیف نماید، وی از گوشه دستار خویش پاره یی

+/۱۲ Il Libro Sacro ۱۵۲۵/۶، ۱۵۲۸/۶

+/۱۲ * حدیقه سنائی ۷۱۵

کاغذ بیرون کرد که شامل ابیات «نی نامه» بود، و خود از پیش به همین شیوه ساخته بود، و چون حسام الدین از وی درخواست تا به ادامه آن پردازد، جهد مولانا در واقع صرف تطویل همان «منظوم مثنوی» شد و با این اشارت رساتر از تصریح خود مولانا، احتمال آنکه روایت مربوط به سابقه نظم «نی نامه» را با این قصه مربوط بدان، بعدها خلاف مولانا بدان قصد پرداخته باشند تا مثنوی را از همان اول تنها مولود و مرهون تقاضا و اصرار حسام الدین تلقی نکرده باشند و سهم حسام الدین را در طرح مثنوی از آنچه خود مولانا در جای جای مثنوی بدان اشارت دارد به مراتب کمتر نشان دهند و بدینگونه اصرار و درخواست او را تابع و فرع قصد و نیت اصلی خود مولانا جلوه داده باشند، در اینجا منتفی می شود.

الف

در عین حال، اوصاف و القابی هم که مولانا در همین دیباچه در باب حسام الدین چلبی به بیان می آورد و او را ابویزید وقت و جنید زمان می خواند، اهمیت نقش اصرار و استدعای او را در نزد خود مولانا نیز نشان می دهد، چرا که معلوم می دارد استدعا کننده این «تطویل» و این «منظوم مثنوی» در عصر خویش نزد مولانا مرتبه امثال جنید و بایزید را در بین متقدمان دارد و مرید نوسلوک ساده یی که شاید بعضی حاسدان در وجود حسام الدین چیزی جز همان نمی دیده اند نیست.

ب

اینجا مولانا حسام الدین را صدیق بن صدیق بن صدیق می خواند. و در واقع حال او را در مقام صحبت خویش با حال صدیق اکبر که ثانی اثنین غار و به زبان رمز محرم خلوت روحانی رسول در نزد اهل سنت تلقی می شد قابل مقایسه می یابد.

پ

اشارت به وجود صدیقان دیگر در خانواده حسام الدین، انتساب این خانواده از اخیان و اهل فتوت را به مشایخ و فتیان مقبول عامه نشان می دهد و اینکه مولانا، حسام الدین را بدان شیخ نامبردار و ظاهراً افسانه آمیز منسوب می کند که گویند گردی عامی از اهل اورمیه بود و به کرامت الهی به معرفت حق الهام یافت و بیان قول اَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ اَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا زبان حالش گشت، از شهرت و رواج این نسبت در آن عصر و لا اقل در محیط قونیه حاکی است. البته در باب گوینده این کلام و قصه مربوط بدان، روایات مختلف بسیارست [۱۴]. آنچه مولانا به مناسبت اُرموی - الاصل بودن حسام الدین بدان اشارت دارد، احتمالاً متضمن انتساب آن به ابن یزدانیار اُرموی یا شیخ اُرموی دیگر است و اشارت به این نسب، در هر حال متضمن تکریم حسام الدین و در عین حال تکریم اثری است که به وجود آمدنش اصرار و استدعای چنین کسی را الزام می کند.

ت

۱۴

در دیباچه فارسی دفتر دوم، به آنچه سبب تأخیر در شروع این دفتر بوده است اشارت دارد و آن را منسوب به حکمت الهی می نماید که انسان در هیچ کاری هرگز نمی تواند به تمام اسرار آن واقف آید. چرا که در آن صورت، ادراک وی به کلی ویران می شود و حکمت بی پایان حق از هر اقدامش باز می دارد؛ چنانکه اگر هم هیچ شمه‌یی از آن حکمت درک نکند باز رغبت به هیچ حرکت و اقدام نمی نماید. ازین روست که هر کار، میزانی و حدی دارد و آنکه ورای حد و میزان است عشق است و احوال کسانی که از عالم خلق مُبَدَل شده‌اند و البته سر حال آنها را به وصف نمی توان در یافت.

الف

بدینگونه، مولانا در اینجا نه فقط تأخیر در اقدام به نظم دفتر دوم را ناشی از حکمت بی پایان حق نشان می دهد، بلکه ظاهراً شروع در نظم آن را هم به همین حکمت منسوب می دارد و در عین حال، به طور ضمنی، نظم مثنوی را امری نشان می دهد که عنایت حق در انشاء آن حکمت خاصی دارد و اقدام و تأخیر در آن، به همین حکمت بی پایان مربوط است. اگر هم در محدوده میزان و اندازه نمی گنجد، از آنجاست که با عشق الهی و با احوال کسانی که از عالم خلق مُبَدَل گشته‌اند سرو کار دارد.

ب

با این طرز تلقی که مولانا از حکمت نهایی حق دارد، پیداست که سبب تأخیر در شروع به ادامه مثنوی در نزد او، حاجت به تفصیل بیان ندارد. از همین روست که اینجا تأخیر را ناشی از الزام مهلت در جریان امور می داند و به طور کنایه ظاهراً وفات زوجه حسام الدین را هم که موجب حصول این مهلت بوده است قسمتی ازین حکمت بی پایان حق نشان می دهد که اینجا غایت آن کمال مثنوی و آمادگی آن معانی و اسراری است که می بایست در دفتر دوم به ظهور آید. پیداست که نزد مولانا، مثنوی و نظم آن امریست که جریان حوادث و از جمله بیماری و خلوت گرایی حسام الدین و وفات زوجه او، جز وسایل و مقدمات برای حصول آن نیست.

پ

۱۵

در دیباچه‌ی عربی هم که مولانا بر دفتر سوم املاء یا تحریر می کند، از همان آغاز که حکمت‌ها و اقوال حکمت‌آمیز را جنود خداوند می خواند [۱۵] و آن را وسیله‌ی نشان می دهد که خداوند با آن ارواح و احوال مریدان را تقویت و تنزیه می کند و با آنکه این حکمت‌ها را از بیّنات انبیاء می داند که

حاکمی از اسرار حق است، پیدا است که با این بیان، نظر به تقریر و تصویر مقام مثنوی دارد. اینکه در پایان دیباچه از توفیقی که در نظم و تصنیف مثنوی یافته است اظهار سپاس و خرسندی دارد و مثنوی را کتاب «الهی ربانی» می خواند، نشان آنست که در مثنوی به چشم همین گونه حکمت های الهی می نگرد و آن را مثل «ذکر» که عبارت از قرآن است (۲۰۸§ الف) مشمول حفظ و عنایت حق می پندارد و به همین سبب، آنچه را طاعنان و منکران در باب مثنوی به زبان می رانده اند به طور کنایه نوعی تبدیل معنی و تأویل ناشی از سوء فهم خود آنها فرامی نماید که گناه و وبالش هم به خود آنها بازمی گردد. این طرز تلقی، اهمیت و عظمت مثنوی را در نزد گوینده نشان می دهد.

الف

چنانکه در دیباچه دفتر چهارم نیز که هم به زبان عربی است از مثنوی با همان لحن تکریم و توقیر که در دیباچه دفتر اول دارد، سخن می گوید. از جمله آن را وسیله مسرت دلها و مایه ارتیاح جانها می خواند و در اینکه آن را چنانکه هست مخلصانش دوست می دارند و سالکانش طلب می کنند، تردید نشان نمی دهد و از همین رو، نه فقط از توفیقی که خود در تصنیف آن یافته است شکر دارد، بلکه از توفیقی هم که در ادای این شکر دارد خود را خرسند می یابد و در وصف لطف و عظمت آن با چنان لحن قاطعی سخن می گوید که اگر خواننده دیباچه از بی نیازی و بی ریائی او مطمئن نباشد، بسا که ازین ستایش ها به تعجب افتد و چیزی از گزافه گویی های شاعران سخن پرداز را در آن منعکس بیند.

ب

درست است که در دیباچه دفتر پنجم آنچه در وصف این دفتر به فارسی آمده است بیشتر در توصیف مضمون قسمتی از آغاز این دفتر و همچنین حاصل قسمتی از تعلیم تمام مثنوی است، اما در عین حال، تقریر این نکته که شریعت و طریقت هر دو در مقام حقیقت جز وسیله و مقدمه یی به شمار نمی آیند، نشان می دهد که مثنوی در نظر مولانا چیزی را که خود ورای شریعت و طریقت است جستجو می کند. بدینگونه، این کتاب که مولانا آن را ظاهراً به همین سبب درینجا «بیان معنوی» می خواند، در واقع می خواهد انسان را به جایی هدایت نماید که آنجا در پایان کار شریعت و طریقت هر دو منقطع می شود و چیزی جز حقیقت نمی ماند. همین نکته، اهمیت فوق العاده نقش مثنوی را در خاطر مولانا معلوم می دارد.

پ

ازین رو، عجب نیست که در دیباچه دفتر ششم هم این «بینات معنوی» را «مصباح ظلام وهم و شبهت» بیابد و در طی این دیباچه موجز که به فارسی لطیف و دقیقی برای آخرین دفتر ناتمام مثنوی خویش املاء می کند خاطرنشان نماید که

البته «این مصباح را به حسّ بیانی ادراک نتوان کردن» چرا که «بر حواس و مدارک ایشان دایره کشیده‌اند که از آن دایره تجاوز نکنند». در اینجا، وقتی ادراک سرمثنوی را موقوف به امری و رای حدّ و «آستانه» حس حیوانی تلقی می‌کند، آشکار است که خود تا چه حد به عظمت فوق‌العاده آن جزم و یقین دارد.

ت

۱۶

این طرز تلقی از مثنوی و از رموز و اسرار آن، در ابیات متن مثنوی هم جای جای مکرر به چشم می‌خورد و خود نشان می‌دهد که مولانا مثنوی را از نوع «وحی دل» که نزد صوفیه خاص اولیاست (§ ۱۰۵ فا) می‌پندارد و آن را قولی تلقی می‌کند که با کلام عادی انسانی تفاوت دارد. اینکه در آغاز دفتر اول هم گوینده را تصویر «نی» تمثیل می‌کند، در واقع برای آنست که نشان دهد وجود او جز «نی» از خویشتن رهیده‌یی نیست و آن حکایت و شکایت که از دهان وی برمی‌آید، در حقیقت صدای آنکس را که در وی می‌دمد منعکس می‌کند و خود او — چنانکه تخلص «خاموش» یا «خמוש» وی نیز در پایان اکثر غزلهایش ظاهراً بدان اشارت دارد — بیش از آن مستغرق فناست که دعوی هستی کند و از خود صدایی برآرد.

الف

آن تقاضاگر درونی هم که در متن مثنوی * مولانا به تقاضای آن در اتمام قصه‌یی یا بیان نکته‌یی اشارت دارد، در واقع همین وحی قلبی است که اشارت غیب است و از جانب حق در می‌رسد. آشکار است که مولانا مثنوی را همچون نوعی وحی قلبی تلقی می‌کند و از همین روست که از تقاضاگر درون رهنمایی و توفیق و تسهیل و تیسیر در می‌خواهد و نظم و تجنیس قوافی خود را به او که «علیم» و صاحب «امر» واقعی است و همه چیز را «تسبیح گوی» خویش کرده است، مدیون می‌داند.

ب

بدینگونه، مثنوی را مولانا مثل آنچه خود وی به زبان رمز و تمثیل در باب «نی» و حکایت و شکایت آن می‌گوید، گویی انعکاس خطاب الهی می‌پندارد و شاید آن حکایت لطیف مذکور در مناقب افلاکی که می‌گوید مولانا خادم را کاری می‌فرمود و چون او در ضمن اظهار سمع و قبول خویش «ان شاء الله» بر زبان می‌راند، مولانا بانگ بروی زد که «ای ابله پس گوینده کیست»^۱، اشارتی به همین طرز تلقی مولانا از این وحی قلبی خویش و از فنای خود در صفات حق باشد که حتی نظم و قافیه را که هر شام و سحر به هنگام نظم مثنوی به خاطر وی می‌رسد * هدیه و عطای همان تقاضاگر درونی که این وحی قلبی ازوست می‌یابد.

پ

حتی بعید نمی داند که آنچه را خود وی در ضمن انشاء مثنوی از تفسیر و ایضاح آن تن می زند، مثل خود وی مخاطبی هم که اهل رازست، تفصیل آن را بی واسطه از روح القدس تلقی نماید*. چنانکه سالک هم ممکن است بی حضور شیخ اما از تأثیر القاء و تصرف وی، آنچه را مقصود شیخ است از خود و از زبان خود بشنود. بیشک آنجا هم که در پایان دفتر ششم، در ابیات معروف به «خاتمه» ولدی، مولاناخاطر نشان می سازد که باقی این قصه را هر کس که نور جان دارد، بی واسطه زبان در دل خویش تلقی می کند، به همین تلقی عارف از وحی قلبی که الهام مثنوی مصداق آن است نظر دارد.

ت

۱۷

به خاطر همین طرز تلقی است که وقتی هم طعنه زننده‌یی در نقد مثنوی سخن می گوید* و شاید در قیاس با آثاری چون تائیه‌های ابن فارض و فصوص الحکم یا فتوحات مکیه محیی الدین ابن عربی که ظاهراً در آن ایام در قونیه و مخصوصاً در حوزه شیخ صدرالدین قونوی مورد توجه فوق العاده بوده اند مثنوی را فاقد لطایف احوال و دقائق اسرار می خواند (§ ۱۵۱ ب و مابعد)، مولانا این نقدا را «دود گندی» ناشی از حقد «اهل حسد» می خواند و آن را به طعنه‌یی تشبیه می کند که کافران عرب در قرآن زدند و آن را اساطیر خواندند و به قول مولانا ندانستند که خود آنها اساطیر و افسانه عاری از حقیقت بوده اند.

الف

مولانا هم که مثنوی را همچون وحی قلبی خویش از القاء ربّانی و تلقین روح القدس تلقی می کند، این طعن در مثنوی را متضمن طعن در قرآن می خواند، طعانه مغرض را به شدت تحذیر و تهدید می کند* و خود را هم در عین حال نسبت به اینگونه «طعن سقیم» حاسدانه، بی اعتنا نشان می دهد.

ب

این هم که در بعضی موارد مولانا قسمتی از بحث را همانند آنچه بعضی از صوفیه و حکماء و از جمله امام غزالی آن را «مضنون به» و نکته‌یی که آن را باید از نااهلان دریغ داشت می خوانده اند، تلقی می کند و خود را در تفصیل و تفسیر آنگونه اسرار مجاز نمی داند* و اینکه در برخی موارد تقریر و تفصیل را به اطناب می کشد و در هر دو جا ایجاز و اطناب خود را منسوب به آنچه ورای خواست و اراده خود او و ناشی از منع یا اشارت غیبیان و صاحب مرکزان است* نشان می دهد حاکی از همین طرز

پ

اعتقاد وی در باب مثنوی و جنبه قدسی آن است.

به سبب همین جنبه قدسی وحی قلبی است که مولانا تا به حد اعجاب و شیفته‌گی نسبت به اثر خویش تعظیم و توقیر اظهار می‌کند. چنانکه یکجا* مثنوی را جزیره‌یی می‌خواند که هر کس عطشان بحر معنی است باید در آن تفرج نماید و هر کس هم در آن به تفرج پردازد درمی‌یابد که این جزیره فقط معنوی است؛ صورت و ظاهرش اهمیت ندارد. اما برای ادراک لطایف آن باید ازین آب معنی خس و خاشاک لفظ و حرف و ظاهر را که شامل قصه‌های عادی و تعبیرات صوری است کنار زد. چرا که وقتی باد کاه و خس را از روی این آب معنی کنار بزند، آن یکرنگی و صفا که در عمق آب و ورای سطح و ظاهر آن است پیدا می‌آید و یک لحظه دیگر حرف و صوت و دم باقی نمی‌ماند و حرف و حرف گوی و حرف نیوش به هم در می‌پیوندد. بدینگونه، سیر در مثنوی و تأمل در آن، هر کس را که به قلمرو ماورای لفظ آن راه تواند برد یک لحظه به تجربه ادراک عوالم ماوراء حس ره می‌نماید. هر چند که آنچه از سیر مجرد این جزیره معنوی حاصل می‌شود حال است مقام نیست و البته ثبات و دوام ندارد.

ت

البته کسی که به آنسوی لفظ و ظاهر مثنوی نرسد، نمی‌تواند به ادراک این حال هم دست بیابد. مولانا، مثنوی را همچون سیستانی الهی تصویر می‌کند که بوی سییش را خداوند در پرده و غمام حرف و صوت پنهان می‌دارد و آنکس که بخواهد بویی ازین سیستان معنی به مشام وی راه یابد، از زُکام ناشی از «بود و باد سرد عام» که مانع از ادراک عطر و رایحه ثمار معنی است می‌پرهیزد*. اما اینکه همه کس هم از مثنوی هدایت و تأثیر نمی‌پذیرد، از آن روست که به قول مولانا این سخن به ستاره و ماه می‌ماند؛ تأثیرشان به حکم مشیت است. آنها هم اگر در احوال عالم حس اثر دارند به فرمان حق است* و اینجا نیز جز گوش‌های وخی‌جو نمی‌توانند از اشارات مثنوی چیزی درک نمایند.

ث

باری این توقیر و تکریم مولانا در حق مثنوی، از لحاظ هنر شاعری که در آن است نیست. وی خود به آنچه ورای شعر و لفظ است نظر دارد و بوی پنهان سیستان روحانی و زلال پاک معنی را که ورای کاه و خس لفظ و حرف است می‌جوید. ازین روست که گاه نیز به مخاطب مثنوی هشدار می‌دهد که وقتی لفظ مثنوی را می‌شنوی نباید آن را آسان‌پنداری، زیرا اینجا کلام حکمت و سر نهانست که در قالب قصه در ذهن راه می‌یابد و چون تو سر پنهان و کلام حکمت را نمی‌شناسی، آن را قصه و تمثیل می‌پنداری و آنچه سر حکمت است به نظرت افسانه‌ها می‌نماید و

ج

گویی لبّ معنی در نزد تو— پوست بنماید نه مغز دانه ها*.

۱۸

در هر حال، این طرز تلقی آکنده از توقیر و اعجاب که خود مولانا از مثنوی دارد، مانع از آن نیست که با وجود تعزّز آن از قبول تأثیر عالم آفاقی، باز پاره‌یی حوادث عصری و احوال شخصی وی و همعصران نیز در جای جای مثنوی انعکاس بیابد. چنانکه در تنزیل و در حدیث هم انعکاس حوادث و احوال شخصی مربوط به رسول و صحابه گه گاه پیدا است. و همین اشارتها که در مثنوی هست، آن را با عصر و محیط مولانا مربوط می نماید و در امکان نفوذ در دنیای مثنوی، به محقق کمک بسیار می کند.

الف

ازینجمله است اشارت به استمرار و دوام خلافت در خاندان عباس که بر موجب خبری ظاهراً مجعول می بایست تا دامن قیامت دوام بیابد* و چون مثنوی به طور قطع لا اقل دو سال بعد از سقوط بغداد بر دست هولاکوخان مغول و انقراض رسمی خلافت عباسی آغاز شده است (۶۵۸)، این اشارت نشان می دهد که مولانا یا هنوز واقعه سقوط بغداد و قتل مستعصم خلیفه (۶۵۶) را در حکم انقراض قطعی و نهایی خلافت آل عباس تلقی نمی کرده است و آن را حادثه‌یی نظیر آنچه در عهد سلاجقه گه گاه منجر به عزل و قتل یک خلیفه یا ظهور مدعیان مختلف می شده است [۱۶] می پنداشته است، یا آنکه خبر مربوط به استمرار خلافت عباسیان را تا انقراض عالم مبنی بر خبر تأسیس مجدد یک خلافت اسمی عباسی در مصر [۱۷]، در دوران سلطان بیبرس (وفات ۶۷۶)، که مقارن همین ایام، خلیفه‌یی از خاندان عباس به وسیله این سلطان با عنوان المستنصر بالله در قاهره به خلافت نشست (۶۵۹) منظور دارد. در هر دو حال، وضع خلافت را مقارن ادامه نظم دفتر اول مثنوی طوری نشان می دهد که حادثه سقوط بغداد را در معنی انقراض خلافت از خاندان عباس نمی داند.

ب

همچنین است اشارت به وجود فدائیان*، به طایفه اسمعیلیان* و به ملحدان گرد کوه* که کاردزدن آنها هنوز در هنگام نظم مثنوی خاطره اش در اذهان مسلمین عراق و شام باقی بوده است، اشاره به حيله های مغول در شیوه های تعدی و اذواء و قتل و غارت آنها* و اینکه در آن ایام گفته می شد مغولان چون بیمار سخت شوند تیرها به آسمان اندازند تا آن ارواح را که به گمان آنها ممکن است برای قبض

۱۷/الف: ۴۲۳۲/۳ ب: ۴۲۸۲/۳ پ: ۱۶۸۰/۱ ت: ۶۷/۶ ث: ۷/۶-۸۴

۱۰۴/۶، ج: ۳۴۶۱/۴

جان بیمار فرود آیند از آمدن به زمین باز دارند* . و نظیر این گونه آداب و رسوم را بعضی مورخان عصر هم به طوایف مغول منسوب داشته‌اند [۱۸] و روایات آنها فحوای اشارت مولانا را درین باب تأیید می‌کند. نیز از همین گونه است اشارت به اهل فرنگ که سابقه طولانی جنگهای صلیبی، آنها را در نظر مسلمین شایسته هر گونه قهر و عذاب الهی می‌دارد* . اینگونه اشارتها که به ندرت در مثنوی دیده می‌شود، چیزی از احوال عصر و محیط حیات مولانا جلال الدین را در هنگام نظم مثنوی تصویر می‌کند.

پ

بعضی از اینگونه اشارتها نیز چنان است که احوال مجالس نظم مثنوی یا ظروف و شرایط مربوط بدان را نشان می‌دهد. از آنجمله است اینکه در هنگام اشتغال به تقریر و املاء مثنوی پاره‌یی از یاران وی حضور دارند* ، و علاقه‌یی که آنها به جذب سخن از مولانا نشان می‌دهند احیاناً موجب می‌شود که گوینده به سخن می‌آید* ؛ اینکه نظم مثنوی بعضی روزها تا وقت عصر ادامه می‌یابد* و چون وقت بیگاه می‌شود گوینده مثل واعظی که در آخر مجلس از هر گونه بحث و تفصیل طولانی اجتناب می‌کند، ناچار به رعایت ایجاز می‌گردد* و احیاناً دنبال سخن را به روز دیگر موکول می‌کند* ؛ اینکه در حین تقریر و املاء مثنوی احیاناً برای حاضران غذا می‌آورند و صرف لقمه‌یی چند جریان کلام گوینده را قطع می‌نماید* یا جوش فکرت وی را می‌کاهد* و او را به ایجاز و اجمال وامی‌دارد* .

ت

همچنین اینکه در طی تقریر و املاء مثنوی، گوینده احیاناً با لحن ایهام به مقری مجلس خطاب می‌کند و او را به آیه‌یی مناسب ارجاع می‌دهد* و این طرز خطاب، رسم و شیوه و عطا و مذکران را در مجالس وعظ و تذکیر به یاد می‌آورد و پیداست که مولانا در هنگام تقریر مثنوی، خود را در حالی شبیه به حال وعظ می‌پنداشته است (۶۳ الف و مابعد) و اینکه گاه نیز لحن کلام وی حال تجاهل العارف دارد* معلوم می‌دارد که گوینده در آن احوال، شأن مخاطب یا بعضی حاضران و خاصان مجلس را برتر از آن می‌یابد که با آنها با لحن تعلیم سخن بگوید. نیز اینکه شبها در ضمن ادامه مجالس مثنوی، بعضی یاران احیاناً به خواب می‌روند یا از توجه به دقایق بیان غافل می‌مانند و مولانا تنبیه و جلب توجه آنها را لازم می‌یابد* ، اینکه مجلس نظم گاه بی‌غاره هم دارد و گوینده به همین سبب حدیث هزل نازل پیش می‌آورد و در واقع قاعده کَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ را در مورد حاضران یا جو مجلس رعایت می‌کند* و اینکه شبها گاه تا وقتی صبح می‌دمد مولانا به تقریر مثنوی اشتغال دارد و صبح که می‌شود باید از حسام الدین عذر بخواهد* و اینهمه اشارتهایی است که تا حدی احوال مجالس نظم غزلیات و احیاناً

مثنوی را، آنگونه که دولت‌شاه با طرز بیان مبالغه‌آمیز خاص خویش (۲۵ پ) آن را همچون نوعی حال وجد و سماع تعبیر و توصیف می‌نماید، تصویر می‌کند.

ث

پیداست که درین گونه مجالس، مثل مجالس وعظ، به اقتضای حال گوینده سخن فراز و نشیب دارد و مستمعان هم بر حسب فهم و استعداد خویش ممکن است آن را زیاده دشوار یا زیاده آسان بیابند. در واقع، مولانا هم به همین سبب بعضی اوقات از تنگی حوصله و ادراک مخاطب شکایت دارد که عقل وی به زرّ قراضه می‌ماند و پذیرای نقش سگه نیست*. گاه خود را مغلوب حالی که در آن وی از خود اختیاری ندارد و شبیه به عطسه یا خمیازه است که بی اراده بر انسان تحمیل می‌شود می‌یابد و در بیان آنچه در حدّ فهم مخاطب نیست مجبور می‌بیند*. پاره‌یی اوقات هم بدان سبب که گوئی غیرت حق را مانع از افشاء اسرار می‌یابد از شرح و تفصیل مطلبی خودداری می‌کند* و در اینحال، چنان احساس می‌کند که گویی صدها خموش بی نفس از اندرون وی دست بر لب می‌نهند و او را دعوت به سکوت می‌کنند*. در برخی موارد ملال مستمع و خواب آلودگی او، وی را وامی‌دارد تا آب حکمت را از طاحون استعداد او منحرف نماید و آن را به جای آنکه در آسیای سمع وی براند باز پس می‌برد و در جوی اصلی باز می‌راند*. در بعضی احوال، این دعوی را که خوردن لقمه یا چیزی مانع از استغراق خود وی در آنچه موضوع بحث است می‌گردد، بهانه‌یی کاهلانه و نوعی افسانه تلقی می‌کند که ذهن وی می‌سازد* و حقیقت حال نه چنان است. در هر حال، جذبۀ حضور حسام‌الدین غالباً وی را وامی‌دارد تا در مجالس نظم، سخن را همواره در حدّ فهم مستمع نگهدارد و در بعضی احوال، وقتی می‌کوشد تا رشته سخن را کوتاه کند، جذبۀ حسام‌الدین او را به گفتن وامی‌دارد*. این همه، سهم حسام‌الدین را در پیدایش مثنوی و حتی در سبک بیان آن، قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

ج

در بین اشارت‌های دیگری که در مثنوی راجع به مجالس نظم یا طرز تلقی مولانا از طعن طاعنان و فهم مخاطبان هست، پاره‌یی موارد دیگر در خور یادآوری است. از ینگونه است: اشارت به تاریخ نظم دفتر دوم*؛ نقد ادراک قاصر فهمان و جواب طعانه‌یی که به احتمال قوی باید از اصحاب شیخ صدرالدین قونوی یا کسانی باشد که مفتون مقالات عرفان نظری بوده‌اند*؛ انتقاد از احوال زمانه*؛ دفع اتهام اطناب گرایی از خویش*؛ نقد و تنبیه مستمع*؛ اشاره به اینکه مثنوی فقط شامل قسمتی از حقیقت است نه بیش از آن* و با اینهمه، چنانکه در دیباچۀ دفتر اول تصریح می‌کند، جوهر و حقیقت قرآن را هم متضمن است؛ اشارت به اینکه قصه‌ها

و تمثیلات مثنوی برای شناخت احوال نفس اهمیت خاص دارد* ولیکن برای آنکس که اهل نیست ممکن است موجب ضلال گردد*؛ اشاره به اینکه مثنوی را کسانی که تنها برای تفرّج می خوانند حالشان به حال کفار می ماند* که اینهمه، در مثنوی نظایر دیگر هم دارد.

چ

۱۹

البته مولانا از اینکه جرّ جرّ کلام و آنچه سخن را از جایی به جایی می کشاند او را به دنبال خویش به هر سویی می برد، مکرّر شکایت دارد و مخصوصاً از اینکه در طیّ قصه ها، ضرورت توجه به قالب و صورت حکایت نمی گذارد تا اوسرّ قصه و آنچه را بیشتر دلخواه اوست به بیان آورد، ناخرسندی نشان می دهد. بیقیدیهایی که به تصریح خود او در آنچه به قافیه اندیشی مربوط است دارد و از ویژگی های سبک بیان اوست، در بعضی موارد به بیدقتی هایی در بیان معنی می انجامد که مایه حیرت است و اشتباهاتی را در بر دارد که هر چند به هر حال از استغراق ذهن گوینده ناشی است، باز از گوینده یی مثل مولانا خالی از غرابت نیست.

الف

از آنجمله است اینکه یک جاموسی در جواب فرعون که او را متهم به جادوگری می سازد، می گوید من چه نسبت به جادوگران دارم که دم من برای مسیح هم مایه رشک می شود*. گویی گوینده یک لحظه فراموش می کند که اگر هم موسی به وحی نبوّت خویش از حال مسیح و اعجاز دم وی چیزی می داند، باری فرعون که مخاطب اوست در آن ظلمت کفر خویش نمی تواند چیزی از اشارت او را راجع به مسیح آینده مربوط به قوم بیگانه سبطی درک کند و تازه چنین قولی نمی تواند اتهام جادویی موسی را در نزد فرعون دفع نماید. جای دیگر، در ضمن نویدهایی که موسی به فرعون می دهد، یک وعده اش هم این است که اگر به

۱۸/ * ب: ۲۷۹۵/۱ پ: ۳۵۴۲/۵ و ۳۰۳۷/۶ ، ۴۱۰۱/۳ ، ۲۱۲۷/۴ ، ۸۵۸/۳ ،
 ۲۲۶۹/۵ ، ۳۷۴/۶ ت: ۱۵۸۵/۱ ، ۱۳۱۹/۴ ، ۳۸۱۸/۴ ، ۲۱۰۵/۳ ، ۱۶۴۵/۴ ،
 ۱۹۶۰/۱ ، ۳۹۹۰/۱ ، ۲۵۱۳/۳ ث: ۱۹۲۰/۲ ، ۳۰۱۲/۴ ، ۱۰۹۴/۴ و ۵۵۹/۴~
 ۱۸۰۷/۱ ، ۱۲۴۰-۲/۶ ج: ۳۲۸۷/۴ ، ۹-۳۲۹۸/۴ ، ۱۲۸۲/۴ ، ۲۰۶۱/۴ ،
 ۲۰۷۵/۴ ، ۲۵۱۴/۳ ، ۳۰۸۹/۱ چ: ۶/۲ مقایسه با ۲۷۹۵/۱ ، ۴۲۲۷/۳ ، ۱۸۶۸/۶~
 ۳۵۰۵/۲ ، ۳۰۸۷/۱ ، ۱۹۴/۲ و ۵۵۹/۴ و ۲۰۰۱/۶ و ۳۵/۱ ، ۲۹۰۲/۱ ، ۴۶۱/۴~
 ۳۴۶۶/۴ ، ۳۲۷۹/۴~

یکتایی خدا اقرار آورد، همواره جوان خواهد ماند و فرّ جوانی بر روی وی همان دری را می گشاید که مژده پیغمبر آن را بر روی عُکّاشه گشود*. گویی موسی مولانا و خود او، در طّی نقل قصه، هیچ به یاد نمی آورند که فرعون نور نبوت و ولایت آنها را ندارد تا از قصه عُکّاشه و مژده او به خروج ماه صفر که در عهد رسول عربی روی خواهد داد پیش از وقت مطلع باشد و اشارت کلیم خدا را درست درک کند.

ب

اشاره به وجود روم و گرج در مصر عهد فرعون* که شاید از ضرورت قافیه ناشی باشد و اشاره به وجود زنار* در حکایت آن پادشاه جهود که نصرانیان را می کشت و در طّی حکایت مثنوی در واقع فقط احوال نصرانیان عصر و محیط مولانا و دنیای اسلام را تصویر می کند نیز از همین مقوله است. همچنین طّی خطابی که در ضمن داستان مربوط به سوره عبس از جانب حق به پیغمبر می رود و خداوند وعده بسط و نشر اسلام را در آینده به رسول می دهد، یکجا گفته می شود که این صیت و آوازه به زودی از بصره و تبوک* در می گذرد و گوینده که البته مولانا است توجه ندارد که در هنگام نزول این خطاب هنوز بصره ساخته نشده بود [۱۹] و شاید برای اجتناب از این سهو تاریخی بوده است که لفظ بصره را بعضی ناسخان بَصره و بُصری ضبط کرده اند — به عنوان نام جایی در شام.

پ

طرفه آن است که یک جا هم به مناسبت از قول پیغمبر نقل می کند که من برای آنکه شما را در وحشت و اضطراب نیفکنم، شرح آن دشمن را که در جان شماست و نفس اماره است به زبان نمی آورم و مثل بوبکر ربابی ازین کار تن می زنم* تا سخن ناگفته شما را هدایت و تربیت کنم. بدینگونه، مولانا در اینجا پیغمبر را از زبان خود او با کسی مقایسه می کند که قرنهای بعد از او به وجود می آید و اشارت به او هم خاصه با تشبیه کردن حال خویش به کار او شایسته رسول نیست. درست است که اخبار از آینده — چنانکه ولی محمد اکبرآبادی از شارحان مثنوی هم در شرح این موضع خاطرنشان می کند — از پیغمبر غریب نیست، اما صحابه از مغیبات خبر ندارند و اشارت به نظیر این احوال هم در زبان رسول ناچار باید مستند به روایات مشهور و معتبر و اسناد صحیح و قابل اعتماد باشد. پیدا است که این اشارت، به طرز بیان مولانا مربوط است و سراینده مثنوی، چنانکه گاه شیوه اوست، ظاهراً خود را هرگز ملزم به اجتناب از ینگونه بی دقتی ها ندیده باشد. عجب آنکه در یک غزل دیوان کبیر** هم به خواجه ابوبکر ربابی چنان خطاب می کند که گویی معاصر اوست و اگر در این خطاب مولانا خود را در محیط اعصار گذشته تصور نکرده باشد می توان پنداشت که در عصر وی در بین یاران شهر کسانی هم به این نام

و عنوان بوده باشند.

ت

۲۰

بدون شک، این نکته که مولانا در نظم مثنوی غیر از آنچه تقاضاگر درونی و جرّار کلام بروی الزام می کند تا حدّ زیادی نیز به حدّ فهم مستمع و به میزان شوق و ملال حسام الدین مقید می ماند، نقش بارزی در اوج و فرود کلام مولانا و در گرایش آن به اجمال یا تفصیل دارد. از آنچه در پاره‌یی موارد در باب اینگونه اسباب و دواعی خویش به زبان می راند، تنوع و تکثر اینگونه عوامل و اسباب را می توان استنباط کرد. از جمله، در بعضی موارد آنچه را یک جا به اجمال گفته است جای دیگر به تفصیل بیان می کند؛ چنانکه از مضمون جرّقه یا «ستاره آتش» که دزدی پنهان آن را در ظلمت شب با انگشت خویش خاموش می کند، یک جا* با اشاره‌یی کوتاه می گذرد و جای دیگر* آن را با تفصیلی روشنگر به صورت قصه‌یی کوتاه به بیان می آورد.

الف

در برخی موارد که مضمون یا قصه‌یی را تکرار می کند، غالباً به اشارت اجمالی یا به تفصیلی که در جای دیگر در آن باب دارد ارجاع می کند. این نکته نشان می دهد که بر رغم شوریدگی‌ها و پریشانی‌هایی که گاه در سیاق مثنوی هست و خود مولانا هم احياناً بدان اذعان دارد*، باز سر رشته کلام را در طول نظم مثنوی از دست نمی دهد. چنانکه وقتی در دفتر ششم به مناسبت از ضرورت «استثناء» که گفتن ان شاء الله و حواله کردن احوال به حول و اراده خداوندست سخن می گوید*، در عین حال خاطر نشان می کند که درین باب در رعایت شرط حزم که استثناء هم متضمن آن است در «ابتدای مثنوی» نیز سخن گفته است. پیداست که اینجا نظر به داستان طبیبان دارد که در قصه پادشاه و کنیزک به خاطر همین ترک استثنا به عجز انسانی متوجه گشتند و چون خود را بر درمان هر دردی قادر پنداشتند، به تعبیر مولانا — پس خدا بنمودشان عجز بشر*.

ب

در پاره‌یی مواضع نیز مولانا چون حوصله تنگ و فهم نارسای مخاطب را مانع از شرح و تفصیل مطلب می یابد، به بهانه آنکه وقت «بیگاه» گشته است یا به همان سبب که در محدوده وقت بیگاه مجال بیان را تنگ می یابد، از تفصیل مطلب عذر می خواهد* و گاه تفصیل را موکول به وقت دیگر می دارد و خود را وامدار تفصیل آن می نماید.*

پ

۱۹/ * ب: ۲۳۶۴/۴، ۲۵۸۴/۴ پ: ۱۱۰۳/۳، ۳۵۹/۱، ۲۰۷۲/۲، ت: ۱۹۱۶/۲

۱۹/ * * دیوان کبیر ۲۷۹۶۳/۶

چیزی که وی را غالباً از توجه به اسرار دلالات به سوی ظواهر «حکایات» باز می گرداند، رعایت حال مستمع و حدّ فهم اوست که بیشتر جز به صورت و ظاهر افسانه توجه ندارد* . در برخی موارد هم خود وی از اینکه استعراض کلام رشته سخنش را طولانی می کند و وی را از مقصدی که دارد دور می نماید، اظهار ناخرسندی می کند و قبل از آنکه «راه راست» را بگذارد و از «پهنائی» راه حرکت کند*، دنباله کلام و سر رشته آن را به دست می گیرد.

ت

۲۱

درست است که مثنوی طرح و تبویب پیش پرداخته یی ندارد و توالی مطالب آن تابع جریان سیال ذهن گوینده و اقتضای مجلسی است که مثنوی به جهت مستمعان معدود آن املاء و تقریر می شود، اما مولانا در طی چهارده سالی که به نظم و املاء آن اشتغال دارد، بارعایت تناسب و حجم مطالب و در واقع بیشتر بر مبنای آنچه اقتضای وقت و واردات قلبی خود اوست، مجموع مطالب مثنوی را در عمل در بین دفترهای شش گانه که از لحاظ تاریخ و توالی دنبال یکدیگر قرار دارد تقسیم می کند و پایان هر دفتر را هم گه گاه با عبارتهایی چون «والله اعلم بالصواب»* یا «تَمَّ الکلام»* که غالباً کتب و اقوال اهل تحقیق با نظیر این عبارات پایان می یابد، ختم می کند.

الف

گاه باقی «گفت و گو» را در آخرین بیت یک دفتر به دفتر بعد موکول می نماید* و هر چند پایان بعضی دفترها هم تصریحی به ختام کلام ندارد، ختم مطالب در آنها طور است که جایی برای انتظار مستمع باقی نمی گذارد* یا آنکه اندکی قبل از بیت پایان*، ذهن مستمع را با اشارتی مناسب* برای توجه به ختم آن آماده می کند. آنچه ذهن مستمع از قبل برای پایان یافتنش آمادگی نمی یابد، دفتر ششم است که پایان بی پایان آن*، مثنوی را در موضعی که هیچ انتظار نمی رود ناتمام می گذارد.

ب

با آنکه خود مولانا مثنوی را به دفترهای مختلف تقسیم می کند و گاه نیز دنباله یک قصه* را در دفتر دیگر* ادامه می دهد و در عین آنکه می داند آنچه هر بار در مثنوی ناگفته می ماند اگر به بیان آید مثنوی را به بیان عامیانه ممکن است به قدر بار چهل شتر طولانی نماید* و احوالی هم در عالم روح و عشق و معرفت هست که تمام مثنوی نیز گنجایی آن را ندارد*، باز خود وی مثنوی را چنانکه هست غالباً

۲۰/الف: ۳۸۴/۱، ۳۵۷/۶ ~ ب: ۲۸۹۷/۱، ۳۶۶۶/۶، ۴۸/۱ پ: ۲۱۰۵/۳،

۲۱۳۹/۳ ت: ۱۹۴/۲، ۱۲۶۱/۲

همچون صورت متصل و واحدی تلقی می کند که تمام آن نیز — صد کتاب ار هست جزیک باب نیست* . همین صورت واحدست که در طی سالها، از حدود سنه ۶۵۸ تا ۶۷۲ که سال وفات اوست، اندک اندک در مجلس یاران می روید و سپس می بالد و می پوید و با دست و زبان نامرئی به الهام دهنده خویش که حسام الدین چلبی است شکر و دعا* نیاز می کند. حسام الدین هم که مولانا در باب مثنوی یک جا تصریح می کند که در مورد مثنوی — قصدم از انشاش آواز تو است* ، ظاهراً و آنگونه که از یک اشارت افلاکی^۱ هم برمی آید، آن را می نویسد و بر مولانا به «آواز خوب» خویش باز می خواند و به لطف آواز جذبه و تأثیر آن را می افزاید و مجالس جمع یاران را با انشاد آن شور و حال می بخشد.

پ

۲۲

در دفتر اول، رشته اتصالی که اولین داستان مثنوی را بانی نامه مربوط می کند بیان این نکته است که شکایت و حکایت «نی»، «نقد حال ما» ست و تا وقتی وجود ما مثل «نی» از خودی و از تعلق به نفس و عالم حس خالی نشود و آنچه را موجب حرمان وی از عشق و وصال حق است نفی نکند، به مرتبه نی که نفس پرسوز او دم آتشین نایی را منعکس می کند و رمزی از حال عارف کامل را که مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ در قرآن (۳/۵۳) وصف اوج مقام اوست عرضه می کند، نمی تواند نایل شود. البته باقی مثنوی در واقع «تطویل» همین نی نامه است و با رشته یی نامرئی تمام دفاتر شش گانه هم به نحوی با همین نی نامه پیوند پیدا می کند.

الف

اما آنچه به طور مرئی اجزاء این دفاتر شش گانه را به یکدیگر پیوند می دهد، تقریر و بیانی است که یک رشته طولانی از دلالات و مقالات و یک سلسله ممتد از حکایات و تمثیلات گونه گون آن را با حکایت و شکایت نی که خود شوق و درد عارف را در مهجوریش از عالم وحدت و در اشتیاقی که به بازگشت بدان دارد بیان می کند، مرتبط می سازد. گویی تمام اجزاء مثنوی، دنباله تطویل نی نامه است که شوق و درد روح و مخصوصاً اشتیاق جان عارف را برای آنچه بازگشت به مبدء محسوبست و صوفیه آن را فنا می خوانند، به بیان می آورد و به ناله نی و آنچه نی به زبان حال در سوز و درد خویش پنهان و آشکار می دارد، معنی و حیات می بخشد.

ب

۱/۲۱ — مناقب ۷۴۲/۲

۲۱/۲۱ * الف: ۴۰۰۳/۱، ۳۸۱۰/۲، ب: ۴۸۱۰/۳، ۳۸۵۵/۴، ۴۲۳۸/۵، ۴۲۲۷/۵، ۴۹۱۶/۶، پ: ۴۸۱۰/۳، ۴۳۷/۴، ۷۹۰/۴، ۱۲۲۸/۳، ۳۶۶۷/۶، ۸/۴، ۷۵۸-۹/۴

مضمون این بانگ نی، مثل سربانگ رباب، در تعدادی از غزلیات دیوان کبیر هم هست و در بسیاری از غزلیات وی نیز مضمون واقعی شور و شوق جان عارف در عشقی است که او را از عالم حسی و دنیای ماده بیرون می‌گشاید و به ماورای عالم حس می‌خواند. بدینگونه، غزلیات دیوان کبیر هم مثل ابیات مثنوی، خواه بی واسطه و خواه مع‌الواسطه، با آنچه مضمون حکایت و شکایت نی و قصه مهجوری و مشتاقی روح عارف محسوبست به نحوی ارتباط دارد و توجه به این نکته، مولانا را هم از جمله آنگونه آفرینشگران نشان می‌دهد که یک نوع «وسوسه» یا «اندیشه ثابت» به قریحه ابداع آنها جهت و مسیر خاص می‌دهد؛ و بسا که تمام آنچه می‌گویند و می‌نویسند به نحوی با همان وسوسه یا اندیشه ثابت آنها مربوط می‌شود. به هر حال، مضمون نی نامه در سایر آثار مولانا هم به طور مرئی یا نامرئی همچون یک اندیشه ثابت بر ذهن گوینده به نحوی خطور دایم دارد و پیداست که تمام اندیشه‌های دیگر وی را به صورتی تحت الشعاع خویش می‌نهد.

پ

اما تنوع بی نظیری که در توالی افکار مولانا هست، جز به ندرت، برای مخاطب عادی مثنوی این فرصت را پیش نمی‌آورد که وی بتواند رشته نامرئی فکر ثابت را همه جا در سطح جریان سیال مطالب مثنوی دنبال کند و آنکس که در قعر معانی و در اعماق این دنیای سیال، سر رشته آن فکر ثابت را باز می‌یابد، دایم در کشاکش امواج فکر و بیان مولانا سر رشته را از دست می‌دهد و این نکته را که به هر حال تمام اجزاء هر شش دفتر به نحوی این اندیشه را می‌پرورد و بیان می‌دارد، جز در پاره‌یی حکایات رمزی (§ ۱۷۹ الف و مابعد) که در جای جای مثنوی پراکنده است، به طور بارز نمی‌تواند دنبال کند. معهذا توالی اجزاء مثنوی، این رابطه انفصال ناپذیر را که ناچار وجود رشته ارتباطی نامرئی در اعماق ذهن گوینده می‌بایست موجب تحقق آن شده باشد، چنان به طور بارز نشان می‌دهد که درین باره برای محقق منتقد جای انکار و تردید باقی نمی‌گذارد.

ت

۲۳

دفتر اول که با شکایت و حکایت نی آغاز می‌شود، در داستان پادشاه و کنیزک*، به طور رمزی نشان می‌دهد که روح تا از تعلق به آنچه فانی و ناپایدارست رهایی نیابد نمی‌تواند عشق برتری را که عشق پادشاه است پذیرا شود. اما رهایی از آنچه فانی است — و اینجا زرگر مرز آن است — حاجت به رهایی از تمام آنچه روح را به ماده مقید کرده است دارد و در بین اینگونه چیزها، ورای تعلقات مادی که مایه هلاک روح است، نفاق افکنی‌ها و خشونت‌های ناشی از تعصبات دینی هم

که در قصه وزیر و پادشاه جهود* و در داستان پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی نمود* انعکاس دارد نیز هست و مولانا نشان می دهد که جز با رهایی از آنها خلاصی از عالم حس و از زندان نفس برای انسان ممکن نخواهد بود.

الف آنچه در دنبال این قصه ها می آید، ناشی از تداعی هایی است که تقریر و بیان این معنی به ذهن گوینده القاء می کند. اما در آنجمله قصه آمدن رسول روم تا امیرالمؤمنین عمر* و قصه بازرگان و طوطی* و داستان پیر چنگی*، به طور بارزی این رمز ارتباط روح با حبسگاه دنیای حس و لزوم از خود رهایی وی را برای خلاصی از این زندان ماده، به بیان می آورد.

ب چنانکه حکایت نخجیران و شیر*، ضرورت اجتناب از آنکه خیال کثرو القاء سوء، انسان را در راه حق دچار وسوسه دارد و به چاه هلاک افکند، نشان می دهد و قصه خلیفه و اعرابی*، حقارت و محدودیت «تعیّن» انسان را در سیر صعودی وی به عالم نامحدود بی تعین بیان می دارد و داستان خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی* اهمیت اخلاص در عمل را درین سیر و سلوک روحانی که غایت آن از خود رهایی است، تصویر می کند.

پ

۲۴

دفتر دوم که با بیان سر تأخیر دنباله کتاب آغاز می شود، از همان اول نشان می دهد که ورای حس ظاهر، حس باطنی هم هست* و آنچه انسان را قادر به شناخت و جستجوی نقش هایی بیرون از آب و خاک می کند*، قلبی است که مثل آینه زدوده یی از زنگار خودبینی و از آنچه او را در بند تعلقات می دارد، پاک و صافی باشد. البته آنها که در زندان حس و خیال محبوس مانده اند، بدان مرتبه راه ندارند.

الف

تداعی معانی و آنچه مولانا از آن تعبیر به جرّار کلام می کند، وی را در سراسر مثنوی از یک فکر به فکر دیگر می برد و از یک قصه یا حدیث که بر وجه تمثیل بدانها استناد می کند به حدیث و قصه دیگر می کشد. اما رشته فکر در اعماق ذهن گوینده به همدیگر پیوند دارد و به نحوی نامرئی با همان مفهوم شکایت و حکایت «نی» که باقی مثنوی خود تفصیل و تطویل آن است نیز همچنان مربوط می نماید.

ب

۲۳/ * الف: ۱/۳۵، ۱/۳۲۴، ۱/۷۳۹ ~ ب: ۱/۱۳۹۰، ۱/۱۵۴۷، ۱/۱۹۱۳ ~

پ: ۱/۹۰۰، ۱/۲۲۴۴، ۱/۳۷۲۱ ~

از لزوم ترک عالم حس و عبور به ماوراء آن، ضرورت احتیاط از غلبه و هم و پندار و از آنچه القاء نفس و شیطان محسوبست نیز الزام می یابد. چرا که بی این مایه احتیاط سالک در زندان حس باقی می ماند. به علاوه هر سالک و جوینده بی هم پایان راه و آفات آن را نمی داند و آنکس که تخم خار می کارد البته خرمن گل حاصل نخواهد کرد. اینجا قصه آن همراه عیسی * به بیان می آید که از عیسی درخواست تا استخوانهای کنار راه را به افسون دم مسیحایی خویش زنده کند و شیری که از آن استخوانها پدید آمد وی را هلاک کرد. این معنی نشان می دهد که سالک، آفات طریق را نمی داند و به هر وسوسه بی که در دل او راه یابد نباید تسلیم شود.

پ

قصه صوفی و خادم خانقاه * که بهیمه او چون در اصطبل خانقاه جز «لا حول» خادم قوتی نیافت در راه پای رفتن نداشت، به طور رمزی معلوم می دارد که هر کس در دنیا تللیس و فریب شیطان خورده باشد، در راه حق مثل همین بهیمه صوفی به سر در می آید و از پل نمی تواند بگذرد. به علاوه، حال عارف که شکایت «نی نامه» حکایت حال اوست در عالم ماده و تعلقات حسی داستان باز را در خانه کمپیر * دارد و هم به حال باز که در ویرانه میان جفدان گرفتار می شود * می ماند و پیداست که روح در عالم ماده، حکم یوسف را در درون چاه دارد و تا از چاه بیرون نیاید بر تخت «اجتبا» که لازم مرتبه خلافت الهی انسان است، راه نمی یابد.

ت

برای رهایی از زندان حسی، تحمل ریاضت و مشقت که خود لازمه قطع علایق از تعلقات است، ضرورت دارد و این مرحله را بی عشق به حق نمی توان طی کرد و شک نیست که دوستی، نشانی دارد و هر کسی لاف دوستی می زند از عشق واقعی بهره ندارد. عشق حق هم امری است که در حوصله آداب و رسوم ظاهر نمی گنجد و در آن، شور و حال که نشان اهل طریقت است بیش از رسم و قال که شعار اهل شریعت محسوبست به کار می آید. حکایت بیماری ذوالنون *، نشان می دهد که نشان دوستی، تحمل محنت و جفاست و قصه موسی و شبان *، معلوم می دارد که قرب و رضای حق با پیروی از آداب و رسوم دست نمی دهد؛ با دل شوریده و عشق مقدس حاصل می آید. قصه منازعت چهار کس جهت انگور * نیز که معلوم می دارد بیشتر اختلافات شایع در بین خلق عالم لفظی است و از تفاوت در طرز تلقی آنها ناشی است، خود در عین حال گواه دیگر برین دعوی است که زبان و قال نباید مایه اشتباه و اختلاف شود، باید به درون و حال نظر داشت. پیداست که آنکه جوای حق است از اختلاف لفظها به خطا نمی افتد و حال او به قصه آن شخص می ماند که اشتر ضالّه خود را می جوید * و البته چون اشتر، «گمشده» اوست، آن

ث

را نیز چنانکه باید می شناسد و در باب آن به خطا نمی رود. با اینهمه، آنکس که طالب راه حق است، از دلالت و ارشاد آنها که شناسای راه هستند بی نیاز نیست و سالک که از ارشاد و هدایت پیر محروم گردد، دچار خطا می ماند. داستان عیادت پیغمبر از صحابی رنجور*، نشان می دهد که حتی دعای سالک نیز اگر از تلقین مرشد نباشد ممکن است مایه حجاب و زیان شود. چنانکه از قصه معاویه و ابلیس* هم بر می آید که آنچه انسان را به خیر می خواند، اگر خاطر رحمانی نباشد و از تلقین ابلیس نشأت گرفته باشد مایه شرست و بی شک برای آن است که وی را از خیر بزرگتر مانع آید.

ج

در بین سایر قصه ها که دفتر دوم را همچنان در مسیر پیام نی و دنباله نی نامه در دفتر اول جریان می دهد و سیر سالک طالب را با ارشاد شیخ و مرشدی که رمزی از طبیب الهی مذکور در داستان پادشاه و کنیزک باشد مربوط و مشروط می دارد، حکایت طعنه زدن بیگانه در حق شیخ و جواب گفتن مرید* و همچنین داستان تشنیع زدن صوفیان بر آن صوفی که پیش شیخ بسیار می گوید*، ناظر به اهمیت خاصی است که ارشاد و هدایت شیخ در نیل سالک به مقصد سلوک دارد و جرّار کلام اینجا در عین حال، مخاطب مثنوی را متوجه می کند که اولیاء حق را نباید بادیده حقارت دید و کرامات آنها را باید با نظر قبول و همچون نشانی از قدرت و مشیت الهی تلقی کرد. قصه کرامات آن درویش که در کشتی به دزدی متهمش کردند* و داستان حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد بادیه* نیز در واقع برهان این دعوی است.

چ

۲۵

در دفتر سوم که بیماری و نالانی، حسام الدین را دستخوش ملالی کرده است و همین نکته ظاهراً وی را از مطالبه آغاز کردن دفتر تازه‌یی از مثنوی باز داشته است*، مولانا با اشارت به مزاج وی خاطر نشان می کند که هر چند دنیای حسی دنیای کثرات و عالم آکل و مأکول است، وی که از ابدال حق و خاصان او محسوبست*، البته مزاجش روحانی است، از مزاج عنصری تبدیل یافته است و ازین رو، به قوت روح زنده است و دستخوش عناصر و تبدل و انحراف آنها نیست.

الف

۲۴/الف: ۴۹/۲، ۷۲/۲ پ: ۱۴۱/۲ ت: ۱۵۶/۲، ۳۲۳/۲، ۱۱۳۶/۲

ث: ۱۳۸۶/۲، ۱۷۲۰/۲، ۳۶۸۱/۲، ۲۹۱۰/۲ ج: ۲۱۴۱/۲، ۲۶۰۴/۲

چ: ۳۳۰۳/۲، ۳۵۰۶/۲، ۳۴۷۸/۲، ۳۷۸۸/۲

در دنیای آکل و ماکول هم هر گونه تبدیل مزاج سبب می شود تا موجود زنده از غذایی که در مرتبهٔ مادون داشت فطام یابد* تا غذایی که در مرتبهٔ برتر مناسب اوست با مزاج وی سازگار افتد. چنانکه کودک چون از بطن مادرزاده شود، از خون که آنجا غذای وی بود فطام حاصل می کند و به جای آن از شیر مادر که از جنس همان خون است [۲۰] غذای وی یابد و چون دوران شیرخوارگی وی پایان پذیرد از شیر مادر فطام می یابد. آنکس هم که درین عالم در عالم روحانی ولادت ثانی بیابد، در طی این تبدیل مزاج، از غذای عناصر انقطاع می جوید و مزاج وی محتاج عناصر و تربیت آنها نمی ماند. پس اگر به این کودک که در تنگنای زهدان است و هنوز تبدیل مزاج نیافته است گویند بیرون از دنیای تنگ تاریک او دنیایی فراخ و روشن و پر نعمت هست باور نمی کند. خلق عام هم هر چند ابدال (§ ۱۰۵ پ) حق آنها را به عالم ماوراء حس می خوانند، مثل همین جنین خوکرده به زهدان، بیم از ناشناخت و انس با مألوفات و مُشتهیات، آنها را از قبول دعوت و قول ناصحان باز می دارد. در عین حال، قصهٔ آنها به داستان خورندگان پیل بچه* می ماند که ترک نصیحت ناصح کردند و سزای خویش دیدند. اینجا است که مولانا سالک را الزام به رعایت حزم می کند و خاطر نشان می سازد که مثل این خورندگان پیل بچه، نباید جاذبهٔ ذوق لقمه، وی را به ترک احتیاط وادارد و جان خود را در چاه فریب که غولان بیابان در سر راه وی کنده اند تباه کند. قصهٔ شهری و روستایی* (§ ۱۴۴ ج) که اینجا به مناسبت با تفصیل بسیار به بیان می آید، تمثیل حال کسی است که مثل مرد شهری به خاطر وسوسهٔ یاران راه یا به طمع نیل به راحت، شهر را که خود کنایه‌ی از دنیای فراخ روحانی است رها می کند و به اعتماد دروغ روستایی که اینجا کنایه از شیطان است خود را دچار شقاء و مضیقهٔ عالم محدود حسی که روستا کنایه از آن است می سازد. بدون شک، به همین سبب که روستا در نزد مولانا کنایه و رمزی از عالم محدود حسی است، در یک موضع دیگر مثنوی*، وقتی در باب مرغی که بر باروی شهر نشسته باشد از واعظی می پرسند که از سر و دم این مرغ کدام فاضلتر است، پاسخ می دهد که از آن دو هریک به سوی شهرست فاضلترست و گر چند دم باشد نه سر. آیا انعکاس تفوق اقتصاد شهری و تفاوت معیشت طبقات روستایی و شهری عصر را در این طرز تلقی مولانا از شهر و روستا نمی توان معاینه دید؟

ب

البته عالم حسی، دار امتحان و بلاست و این امتحان هم حقیقت حال و مآل خلق را معلوم می دارد. حکایت آن شغالی که در خم رنگ رفت* و دعوی طاووسیش چون مواجه با امتحان شد برای وی موجب رسوایی گردید و قصهٔ مرد لافی که با

بی برگی و گرسنگی لب و سینه خود را با دنبه چرب می کرد* و ر بوده شدن دنبه به وسیله گربه موجب آشکار گشتن سرش گردید، نشان می دهد که مدعی ناچار در معرض امتحان رسوا می شود و دنیا که دار ابتلاست به اهل ترفند و دروغ اجازه نمی دهد که همواره به اغوای خلق توفیق بیابند. به علاوه، امتحان این عالم آنها را که مغرور و مفتون خویش می مانند و خویشان را از هر گونه سقوط ایمن می پندارند کیفر می دهد. چنانکه بلعم با عور* و هاروت و ماروت* هم سرانجام کفاره خودبینی های خویش را در همین معرض امتحان و ابتلا دادند. بدینگونه، پیداست که در نیل به مقصود هم توفیق حق شرط است و تنها احتراز از غولان راه و اجتناب از دعوی و غرور کافی نیست. قصه فرعون که آمدن موسی را خواب دید و برای اجتناب از عواقب آن تدارک اندیشید*، نمونه جهدی بی توفیق است که برای وی جز خذلان حاصل نداد و ساحران هم که وی آنها را برای معارضه با موسی خواند، بر رغم پندار وی، تسلیم دعوت موسی شدند و چون برخلاف منع فرعون بدانسوی دنیای حس که ماورای اقلیم قدرت فرعون بود راه یافتند، از تهدید و عقوبت فرعون هم هراسی در دل راه ندادند. اینجا، گوینده مثنوی از حال تسلیم و رضایی که این ساحران نسبت به مشیت و قضای الهی دارند*، متذکر احوال اولیاء می شود که گویی چون اشارت لا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ در قرآن (۱۰/۶۲) نقد حال آنهاست، از هیچ محنت و بلایی غم به دل راه نمی دهند* و حتی برای دفع بلا هم دست به دعا بر نمی دارند. قصه شیخی که بر مرگ فرزندان جزع نمی کرد* و داستان دقوقی* که دعا کردنش برای نجات یک کشتی هم نزد اولیاء حق که پشت سر وی نماز می خواندند مورد اعتراض واقع شد (۱۵۳۵ ج و مابعد)، نشان می دهد که در مقابل اراده و مشیت آنکس که مختار مطلق است، برای انسان جای اضطراب و اعتراض نیست.

پ

جالب آن است که مولانا از حکایت آن شخص که در زمان داود پیغمبر روزی حلال می خواست* و منشأ تمثّل بدان الزام جهد و طلب و تحذیر از یأس و کسل بود، به این نتیجه می رسد* که طالب حق باید از کشتن گاو نفس اندیشه ندارد، اما هر شیخ مدعی را هم داود پیغمبر نشمرد و از صحبت آنها که در شناخت حق و باطل تمیز ندارند بگریزد؛ از آنکه صحبت احمق مایه گمراهی است و داستان عیسی که از بلای وجود احمق به فراز کوه پناه برد* و قصه اهل سبا که از دم احمق نعمت آنها زایل گشت* مؤید این معنی است و این همه نشان می دهد که سالک طالب باید از آفات راه بر حذر باشد اما شوق طلب را هم به این بهانه از دست ندهد.

ت

البته توالی افکار و جرّار کلام در ضمن نقل این حکایتها همه جا از سخن

سخن می شکافد و از هر نکته معنی تازه‌یی بیرون می آورد که خود خاصّ شیوه قصه پردازی مولانا است و مخصوصاً آنجا که حدیث عشق و طلب پیش آید، در حوصله نقد و تحلیل هم نمی گنجد. از سایر قصه ها که درین دفتر به بیان می آید، قصه وکیل صدر جهان که از بخارا گریخت *، نشان می دهد که طالب عاشق در وجود معشوق فانی است و از خود اختیار و تصرف ندارد. حکایت آن مسجد که عاشق کش بود و آن عاشق مرگ جوی که درو مهمان شد *، معلوم می کند که در عشق واپس خزی و شیشه جانی انسان را از نیل به مراد باز می دارد. با اینهمه، از قصه ملاقات آن عاشق با صدر جهان * بر می آید که هیچ عاشقی جویای وصل نیست الا که معشوق هم طالب اوست * و این نکته که هر شوریده‌یی ناچار شوراننده‌یی دارد *، نزد مولانا این کشش دو جانبه را توجیه می کند و در تقریر این معنی، حکایت عاشقی دراز هجران * را در پایان دفتر سوم مطرح می کند که آنجا ناتمام می ماند و باقی را به دفتر چهارم حواله * می دارد.

ث

۲۶

در دفتر چهارم که خطابی عاشقانه و آکنده از ذوق محبت به حسام‌الدین دارد و مولانا در طی آن وی را همچون الهام بخش خویش می ستاید *، حکایت عاشق دراز هجران را که در دفتر سوم ناتمام ماند «نقد وقت» می خواند * و با ادامه نقل آن نشان می دهد که این دلدادۀ هجران کشیده، یک بار چون شب هنگام از عسس شبگرد می گریزد به باغی مجهول پناه می جوید و آنجا معشوقی را که سالها وی در طلب او بوده است باز می یابد *. این ماجری، از دیدگاه گوینده مثنوی نشاندهنده این معنی است که حتی عسس عوان مردم آزار هم که تجسم شر به نظر می آید، ممکن است وجودش منشأ خیر شود و در واقع شری که در عالم هست نسبی است و بد مطلق در عالم نیست *. اما رنج و بلایی هم که از حق به انسان می رسد، به هر حال مایۀ تطهیر و تصفیۀ اوست و بدانچه از دوست می رسد، باید رضا داد * و آن را شروار و ناروا نباید تلقی کرد.

الف

اینکه عاشق هجران کشیده وقتی خود را در باغ خلوت با معشوق تنها می یابد

۲۵/ * الف: ۱۰/۳ - ۲ . ۷/۳ ب: ۴۹/۳ ، ۶۹/۳ ، ۲۳۶/۳ ، ۱۲۹/۶

پ: ۷۲۱/۳ ، ۷۳۲/۳ ، ۷۴۷/۳ ، ۷۹۶/۳ ، ۸۴۰/۳ ، ۱۷۴۲/۳ ، ۱۸۸۳/۳

ت: ۱۹۲۴/۳ ، ۱۴۵۰/۳ ، ۲۵۰۴/۳ ، ۲۵۷۰/۳ ، ۲۶۰۰/۳

ث: ۳۶۸۶/۳ ، ۳۹۲۲/۳ ، ۴۳۷۷/۳ ، ۴۳۹۳/۳ ، ۴۷۴۸/۳ ، ۴۷۴۹/۳ ، ۴۸۱۰/۳

قصد بوس و کنار می نماید* و پیر او وی را ازین کار ملامت می کند بهانه می آورد که این کار را به قصد امتحان وی کرده است*، به مولانا فرصت می دهد تا معلوم دارد که امتحان کردن نوعی تصرف نمودن است* و عاشق را نمی رسد که در صدد امتحان معشوق برآید؛ چنانکه بنده هم حق ندارد به اعتماد حافظی حق خود را از بام بیندازد و حفظ حق را امتحان کند*، در تقریر این نکته که انسان حق ندارد لطف و حفظ حق را امتحان نماید، مولانا متذکر این معنی می شود که وقتی درین باره حتی فکر امتحان هم به ضمیر انسان راه یابد، نشان آن است که دل وی روی به ویرانی دارد. اینجا قصه سلیمان و مسجد اقصی به خاطر گوینده می آید* که چون در صحن آن مسجد، خروب که روئیدنش نشان ویرانی است رُست، سلیمان و ویرانی مسجد و مرگ خویش را نزدیک یافت. قصه مسجد و خروب با تفصیل جزئیات و با استطرادات بسیار در مثنوی مجال بیان می یابد، اما مولانا در پایان آن، مسجد را رمزی از دل انسان می خواند که اندیشه بد و آنچه یار بد آن را تلقین می کند در حکم خروب آن است*، بدینگونه، نشان می دهد که وقتی عاشق هجران کشیده اندیشه کُر در باب معشوق می کند و آنچه خود وی آن را امتحان می خواند در دلش راه می یابد، پیداست که در مسجد دل وی باید خروب که نشان ویرانی است روئیده باشد*.

ب

ذکر مسجد اقصی در بین سایر قصه ها، قصه سلیمان و بلقیس* را به خاطر مولانا می آورد که هر چند به مناسبت اشارت به هدیه و نثار درین موضع تداعی شده است، لیکن بی شک آنچه آن را در ضمن نقل داستان بنای مسجد به خاطر وی آورده است نام سلیمان است و احوال وی. جالب آن است که در پایان این قصه نیز، وقتی تخت بلقیس را به درگاه سلیمان می آورند و بلقیس از دیدن آن خرسند می شود، سلیمان با تعریض و تأسف در خطاب به تخت می گوید که الحق گولان را نیک می توانی فریفت*، اینجا است که مولانا از زبان سلیمان به بلقیس خاطر نشان می کند که ملک صورت اهمیت ندارد و آنچه دل بدان می توان نهاد ملک معنی است*.

پ

از قصه های دیگر که اینجا به مناسبت در ذهن مولانا تداعی می شود، حکایت آن غلام که شکایت نقصان اجری به سوی پادشاه نوشت*، از آنگونه قصه هاست که بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد تا کردار (§ ۱۵۸، ۱۵۹ الف-). ازین رو با هیچ گونه حادثه بی تمام نمی شود، فقط این نکته را نشان می دهد که جواب احمقان خاموشی است*، قصه مجاوبات موسی با فرعون* هم بیشتر متضمن تقریر و بیان

است تا کردار و عمل. ازین رو، بسیاری لطایف و اسرار اخلاقی و روانی در آن مطرح می شود و مولانا که در آغاز این مجاوبات، موسی را رمز عقل و فرعون را مظهر وهم فرا می نماید*، در پایان آن نشان می دهد که با وجود دعوت و اصرار موسی، دولت قبول نصیب فرعون نشد*. چرا که دلبستگی به تعظیم عوام، او را از ذوق بندگی حق که خداوندی انسان در آن است محروم داشت.

ت

در بین سایر قصه ها که اینجا مجال بیان می یابد، حکایت آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود*، یادآور داستان پادشاه و کنیزک* در آغاز مثنوی است و نشان می دهد که یک رشته نامرئی در سراسر مثنوی، مولانا را به «نی نامه» و آنچه در دنبال آن بر سبیل «نقد حال ما» در همان آغاز مثنوی به بیان آمده است مرتبط می دارد. این پادشاهزاده را، عشق یک کمپیر جادوی کابلی از توجه به عروس جوان خویش باز می دارد و بالاخره یک ساحر استاد که اینجا حکم طبیب الهی را در قصه پادشاه و کنیزک دارد، از جانب حق در می رسد و جادوی پیرزن را باطل می سازد تا پادشاهزاده عشق کمپیر را که برای وی حکم عشق زرگر را در قصه پادشاه و کنیزک دارد رها می کند و به سوی عروس جوان خود بازمی گردد*. مولانا اینجا نیز نشان می دهد که پادشاهزاده روح انسان است و جادوی کابلی دنیا است*. بدینگونه، در قصه جادوی کابلی، تا حدی مثل داستان پادشاه و کنیزک، مضمون رهایی از تعلقات دنیای جسمانی، چیزی از فحوای داستان رهایی شهزاده روح را که در قصه جامه فخر یا «نغمه مروارید» نیز یک روایت باستانی و گنوسی آن، در دوران پارت، صورت تمثیل یافته است [۲۱] به بیان می آورد. چنانکه ذکر اطوار و منازل خلقت آدمی* نیز درین دفتر مثنوی، بازگشت به مضمون اندیشه قوس نزولی و صعودی در مراتب و منازل روح آدمی است که به طور اجمال و تفصیل در جای جای اجزاء سابق مثنوی* نیز مذکورست و در واقع، مشتاقی و مهجوری نی و نی نامه آغاز دفتر اول مثنوی هم مبنی بر همان است و پیداست که یک جریان سیال ذهنی، مولانا را همواره در سراسر مثنوی به آنچه در نی نامه به صورت رمز آمده است وابسته می دارد.

ث

۲۶/الف: ۳/۴ و ۴/۴ ، ۳۷/۴ ، ۴۰/۴ ، ۶۵/۴ ، ۱۰۶/۴ ب: ۱۲۰/۴ ، ۳۰۶/۴ ، ۳۸۰/۴ ، ۳۵۳/۴ ، ۳۸۷/۴ ، ۱۳۸۳/۴ ، ۱۳۸۶/۴ پ: ۵۶۳/۴ ، ۹۰۸/۴ ، ۱۰۴۱/۴ ت: ۱۴۹۰/۴ ، ۱۹۴۱/۴ ، ۲۳۰۸/۴ ، ۲۳۰۷/۴ ، ۲۷۷۴/۴ ، ۳۰۸۵/۴ ، ۳۵/۱ ، ۳۱۷۵/۴ ، ۳۱۸۹/۴ ، ۳۶۳۷/۴ ، ۳۱۶۵/۱ و ۳۸۷۳/۱ و ۴۶۰/۳ و ۳۹۰۱/۳

۲۷

دفتر پنجم، با دلنوازی از حسام‌الدین که ظاهراً از جور حاسدان و رشک مُنکِران ناخرسندی دارد، آغاز می‌شود و مولانا ضمن ستایش عاشقانه‌یی که از این نایب و خلیفهٔ محبوب خویش می‌کند، او را به زبان رمز تشبیه به خلیل می‌نماید و از وی در می‌خواهد تا با تحمل ایذاء حاسدان و تصرف در نفوس آنها، آنچه را از ضعف انسانی در آنها هست و در حرص و شهوت و جاه و آرزوهای دور و دراز خلاصه می‌شود (۸ ت)، در وجود آنها بکشد تا آنها را به حیات دیگر زنده سازد. اینجاست که اشارت قرآن (۲۶۰/۲) را در باب چهار مرغ خلیل تفسیر می‌کند* و نشان می‌دهد که از این چهار مرغ، بط مظهر حرص، خروس رمز شهوت، طاوس مظهر جاه و زاغ نمودگار آرزوی دور و درازست* و شیخ می‌بایست آنهمه را در وجود مریدان بِسْمِلْ کند تا آنها را حیات نوبخشد. بدینگونه، به حسام‌الدین به طور ضمنی خاطر نشان می‌کند که از آزار و ایذاء مریدان نباید دل آزرده شد؛ باید در آنها تصرف کرد (۸ ت) مزاجشان را تبدیل نمود و آنها را به تربیت حیات تازه بخشید.

الف

در توصیف احوال این چهار مرغ کشتی، مولانا ضمن تمثیلات و حکایات جالب، نشان می‌دهد که این اوصاف اگر هم مایهٔ بسط و توسعهٔ حیات جسمانی انسان است، باری برای روح وی مانع نیل به کمال است* و تن چون جز هیمهٔ دوزخ نیست، آنکس که به پرورش جسم و تن وی می‌پردازد حَمَالَةُ الْحَطَب محسوبست*. به علاوه، آنها که به اوصاف جسمانی مقید می‌مانند، از آنچه ورای دنیای حیوانی است بی‌خبرند، نمی‌دانند که این اوصاف ظاهر جلوه‌هایی از اوصاف باطن است* و تا انسان از این لذت‌های حسی بهرهٔ خویش را کم نکند* به لذت‌هایی که ماورای عالم حسی است راه نمی‌یابد. تمثیلی که یک درویش در باب احوال خلق در درگاه حق برای درویش دیگر نقل می‌کند*، نشان‌دهندهٔ این معنی است. چرا که در درگاه حق، به قول این درویش یکسو آتش سوزان است و یکسو آب گوارا است. عده‌یی به سوی آتش می‌روند و پاره‌یی به جانب آب گوارا روی می‌آورند. اما لَعَبِ بازگونه‌یی که در کار حق هست، موجب می‌شود تا آنها که روی به آتش سوزان رفته‌اند از آب سر برآرند و آنها که از آب آسایش و خوشی یافته‌اند سر از آتش برآرند. این نکته نشان می‌دهد که انسان تا راحت و خوشی این جهان را رها نکند، به اقبال و نعمت آن جهانی دست نمی‌یابد. مع هذا، عام خلق که خیال خوشی و راحت این عالم آنها را مشغول و مفتون می‌دارد، در همین دنیای حسی سرگشته می‌مانند و برای رهایی خویش رخنه‌یی نمی‌جویند*.

ب

اینکه مولانا بر سبیل تعریض به آنکس که اینجا در بازار سودای عالم جو یای مشتری است اما چیزی هم برای عرضه کردن ندارد و دربارش جز وعد و مکر نیست طعنه می زند*، بی شک باز نظر به مدعیان و حاسدان دارد که جز جلب خریداران به چیزی نمی اندیشند و این اندازه نمی دانند که عام خلق هم به عالم معنی چنان شوقی ندارند و از تصور آن نیز وحشت و ناخرسندی اظهار می کنند. قصه آن شخص که دعوی پیغمبری می کرد، نشان می دهد که عام خلق به آنچه آنها را از دنیای حس منصرف کند علاقه یی ندارند، و آنها هم که به دروغ از ینگونه دعویها دارند اگر برای قلوبشان نان و چاشتی حاصل بود از دکانداری فراغتی می داشتند و خود را به این خریداران مشغول نمی کردند*.

پ

در بین قصه هایی که ضمن اوصاف مرغان خلیل، صفات انسان مقید به عالم تن را تصویر می کند، داستان آن کافر که مهمان مصطفی شد* به طور بارزی نشان می دهد که حرص نشانه کفر و نتیجه بی اعتمادی به حق است، و قصه طاوس که پرزیبای خویش می کند* این نکته را معلوم می دارد که جاه سیلاج عجب و مایه بلا و هلاک نفس است* و به هر حال، این اوصاف حیوانی که در انسان هست وی را از نیل به کمال باز می دارد. از سؤال و جوابی که بین یک عاشق با معشوق وی* طرح می شود نیز برمی آید که طالب عاشق می بایست برای نیل به رضای معشوق جان خود را فدا سازد و از خود به کلی فانی شود و اینکه جانبازی در راه معشوق شرط عاشقی است برای طالب راه حق اشارتی برای سعی در رهایی از بقایای اوصاف جسمانی و حیوانی است که خودی او در آن خلاصه می شود. آن کس که به لذات دنیا دل می بندد، نمی داند که چرب و شیرین دنیا وی را از قوت روحانی باز می دارد*. نیز آنکه می پندارد اگر مرگ درین جهان نمی بود این جهان خوش می بود* غافل است که این زندگی حسی مرگ واقعی است؛ زندگی واقعی آن است که روح ازین تنگنای حیات حسی به فراخنای عالم ارواح نقل کند و در نشیمن گاه صدق مکان گیرد*.

ت

داستان ایاز و حُجره داشتن وی* درینجا نشان می دهد که انسان وقتی ملحوظ درگاه حق می شود که اصل خود را همواره به خاطر بدارد و قدرت و جاه این عالم او را از اصل خویش که عدم مطلق بوده است غافل ندارد. البته توجه به این نکته انسان را از منی دور می دارد و آن کس که بی من شد و از خودی خویش رست* همه حق می شود و به آینه یی می ماند که همه نقشها را دارد. حکایت شیخ محمد سررزی* نیز در نزد مولانا بیان همین حال است. چرا که وی بعد از سالها

ریاضت و انواع مجاهده و مکاشفه، وقتی از طریق التزام کدیه و مذلت از تمام خودیها و خودنگریها تصفیه می‌شود، سرانجام به جایی می‌رسد که دلش چون آئینه‌یی بی‌نقش می‌گردد و ضمیر سایل را می‌بیند. و چون به امر حق به جای کدیه برمسند عزت می‌نشیند، همواره پیش از آنکه فقیر سایل حاجت خود را به وی اظهار نماید، وی ضمیر او را در می‌یابد و آنچه را حاجت اوست بدو عطا می‌کند.

ث

قصه خلیفه مصر و پهلوان و امیر موصل* نیز با همه رکاکت که در صورت قصه هست نشان می‌دهد که مردی انسان در شهوت جسمانی نیست، در قدرت روحانی است و طالب راه حق با مردی نره خران راه به کمال نمی‌یابد، مردی پیغمبران را لازم دارد*. قصه ایاز و شکستن گوهر* هم نشان می‌دهد که این مردی روحانی در فرمانبرداری بی‌چون و چرا و تسلیم بودن محض به حکم حق است، و آنجا که امر حق هست طالب راه باید خواست خود و ادراک و تمیز خود را نفی کند. ازین روست که اینجا وقتی ایاز ناچار می‌شود از امیران حاسد که وی را نزد سلطان ملامت و محکوم کرده‌اند و به همین سبب خشم سلطان را بر ضد خویش بیشتر برانگیخته اند شفاعت کند، از همین شفاعتگری خویش نیز عذر می‌خواهد. چرا که این نیز با آنچه لازمه نفی خودی اوست سازگاری ندارد و چون سلطان در اینجا مظهر و رمز حق است و در پیشگاه حقیقت شفیع و آنکس که از او شفاعت می‌کند نیز هر دو وجودشان از حق است، ایاز این شفاعتگری را هم از خود سلطان می‌داند و پیداست که گوینده اینجا نیز به همان فنای از خودی که مضمون شکایت و حکایت نی در آغاز دفتر اول است نظر دارد و همچنان ذهنش به آن اندیشه مشغول است.

ج

۲۸

در دفتر ششم نیز از همانجا که راز را فقط در خور سمع رازدان می‌داند و آن را از منکران دریغ می‌دارد* گویی به سرنی* و مضمون نی نامه توجه دارد و اینکه بررغم ناقبولیهای منکران استمرار در دعوت را الزام می‌کند*، نشان آن است که باز می‌خواهد حسام‌الدین را در مقابل مخالفت‌های حساد* به تحمل و مقاومت (۲۷پ، ۲۷ الف) وادارد و به سعی در اصلاح و تربیت آنها تشویق نماید.

الف

به علاوه، لزوم پایداری در مقابل تحریک و ایذاء مخالفان، از آنجاست که

۲۷/الف: ۳۱/۵~، ۴۴/۵ ب: ۶۴۸/۵ (عنوان)، ۹/۵-۱۰۹۸، ۹۸۵/۵، ۱۰۰۳/۵، ۱۱۰۴/۵، ۴۲۰/۵~، ۱۱۱۷/۵، ۱۱۱۹/۵~ ت: ۶۴/۵، ۵۳۶/۵، ۵۴۷/۵، ۱۲۴۲/۵~، ۱۷۴۳/۵~، ۱۷۶۰/۵~، ۱۷۷۰/۵~ ث: ۱۸۵۷/۵~، ۲۶۶۵/۵~، ۲۶۶۷/۵~ ج: ۳۸۳۱/۵~، ۴۰۲۵/۵، ۴۰۵۶/۵

تمام عالم عرصه جنگ و نزاع بین خیر و شر و دین با کافری است* تضادی که در فعل و طبع بین عناصر و ذرات کاینات هست*، در احوال و افکار و معانی هم جلوه دارد* و اینهمه به عالم حس تعلق دارد که عالم اضدادست* و محکوم به فناست. از همین جا، مولانا وجود عالمی را که خالی از اضداد و ورای تضاد و تنازع بین خیر و شرست نشان می دهد و آن عالم را اصل و منشأ این عالم که دنیای اضداد و به همین سبب دنیای محنت و وثاق اندوه هاست* می داند. در عین حال، در دنیایی که قلمرو اضداد است، مولانا نجات انسان را در تسلیم وی به جاذبه لطف حق و در نفی اختیار و قدرت از خویش می یابد* که به عقیده وی، بدون آن نمی توان در بارگاه کبریا* راه یافت.

ب

اینکه گوینده مثنوی در تقریر این معنی باز به یاد حُجره ایاز و پوستین و چارق او می افتد* و آن را نشانه عشق و نیستی وی می یابد، نشان می دهد که دفتر ششم بی شک می باید بلافاصله بعد از پایان دفتر پنجم آغاز شده باشد و حکایت ایاز و حجره داشتن او* که در اواخر آن دفتر ذهن گوینده را به قصه گوهر شکستن ایاز* مشغول داشته بود، هنوز همچنان اینجا در خاطر او باقی است و اینکه باز در اینجا* قصه حسد بردن امراء را بر ایاز به صورت دیگر طرح می کند، در عین حال تا حدی گویا برای آن باشد که تا شاید به کسانی که عشق خود وی را به حسام الدین چلبی به دیده انکار و تعجب می نگرند (۵۳۵ ث) و بر این اخی زاده ترک اُرموی الاصل به چشم رشک و رقابت نظر می نمایند، از قول و فعل سلطان پاسخ داده باشد. اینجا در جواب حجت جبر یانه حاسدانِ ایاز، مولانا از قول سلطان خاطر نشان می کند که فضیلت ایاز بر آنها ناشی از حکم قضا نیست، از جهد او و تقصیر آنها هم هست. آنها به جای آنکه برتری وی را به حکم قضا منسوب دارند باید نفس خود را به تقصیر متهم سازند* و شک نیست که اگر جهد سالک به کلی نفی شود و جز قضای حق چیزی منشأ اثر نباشد، دیگر سلوک طریقت و جهد و ریاضت که شرط ترکیه نفس و راه رهایی از خودی است بی حاصل خواهد بود.

پ

حکایت آن صیاد که خود را در گیاه پیچیده بود* با آنچه بر مرغ زیرک که وسوسه ظمغ سرانجام او را به دام انداخت گذشت، نشان می دهد که آنچه انسان را به محنت و ابتلا دچار می سازد حکم و قضای حق نیست، عیب و خطای خود اوست. مع هذا، مرغ زیرک که مظهر عقل بحشی است، با آنکه از حکم شریعت واقف است و رهبانیت را در دین ناروا می داند* و در باب حلال و حرام بی تمیز نیست*، چون دلش در تصرف نفس است و آینه اش از زنگار حرص خالی نیست، به دام

می افتد و این خود نشاندهنده آن است که آنچه انسان را از دام ابلیس در امان می دارد، علم ظاهر نیست، جان صافی است که خاص عارف سالک است نه فقیه زاهد. در عین حال، صیاد هم که با زهد و تَرَهُّبِ ریائی خلق را صید می کند، نمونه شیخان دروغین است که دعوی ارشاد می نمایند و مایه‌ی جز تلبیس ابلیس ندارند. طرفه آن است که مرغ زیرک با آنکه خود اسیر حرص و بسته دام ابلیس است با درد و سوز از عشق حق نیز دم می زند * . حق با مولانا است که در حکایت آن عاشق که شب پیامد بر امید وعده معشوق و بعضی از شب منتظر ماند و خوابش بر بود * نشان می دهد که نه هر کس از عشق لاف می زند مرد عشق است. عشق واقعی مصلحت بینی نمی شناسد و در بند آسایش نیست، تا سرحد جنون پیش می رود و پروای نام و ناموس ندارد * .

ت

اما آنچه روح عارف جو یای آن است و عشق وی را به جستجوی آن وامی دارد، نیز از وی دور نیست. در قصه فقیر روزی طلب * ، این نکته را مولانا بر سیل رمز به طور جالبی به بیان می آورد. این بیچاره مفلس، گنج نامه‌ی بی به دست می آورد که صاحب آن می بایست برای یافتن گنج، پهلوی قبه‌ی بی بیرون شهر روی به قبله کند و تیر در کمان نهد و چون بیندازد آنجا که تیر وی به زمین افتد خاک را بکاود و گنج را به دست آرد. فقیر روزی طلب، مدتها در بیرون شهر در جستجوی گنج مقصود به نزدیک قبه می رود و به هر جانب تیر می اندازد و زمین را می کاود و هیچ چیز به دست نمی آورد تا قصه به سلطان می رسد و او ناچار می شود گنج نامه را به سلطان دهد. سلطان هم هر چه می کوشد، نشانی از گنج نمی یابد و گنج نامه را به فقیر مفلس باز پس می دهد. طالب گنج چون عاجز می شود، سرانجام به درگاه خداوند تضرع می کند و از وی رهنمایی و گشادِ کار درمی خواهد. هاتفی به وی آواز می دهد که ترا گفتند تیر در کمان نه و بینداز، نگفتند زه کمان را هم بکش و تیر را به جایی دور بینداز. فقیر روزی طلب، این بار چون تیر در کمان می نهد و آن را رها می کند تیر پیش پای وی می افتد و گنج همانجا پیدا می آید. حکایت آن شخص دیگر که خواب دید گنجی را در مصر باید جست * نیز به نظیر همین نتیجه منتهی می شود. چرا که وی نیز در مصر در دنبال تعب و طلب بسیار درمی یابد که آنچه وی در طلب آن است در خانه خود اوست و باید آن را از خود طلب کند.

ث

از اینجا معلوم می شود در جستجوی گنج مقصود هر کس راه دورتر می رود بیشتر از آن جدا می شود. مولانا، بدینگونه نشان می دهد که فیلسوف و آنکه متکی بر عقل نظری و علم بحثی (§ ۲۸۶ ب) است نیز چون در جستجوی گنج حقیقت راه دور

و دراز برهان و دلیل را می پوید، این وسایط را بین خود و آنچه مطلوب اوست حجاب می سازد و بدینگونه، گویی پشت به گنج دارد و به همین سبب هم از نیل مراد دور می ماند* و به گنج مقصود نمی رسد.

ج

در بین سایر قصه ها که اینجا به مضمون جستجوی مقصود و آنچه سالک بی در یافت آن به مقصد نمی رسد اشارت دارد، قصه امیر ترک مخمورست با مُطَرِب و جواب مُطَرِب به وی* که چون مطرب غزلی را با ردیف «نمی دانم» خواندن می گیرد و ترک با خشم و عتاب به وی پرخاش می کند که چندین نمی دانم چیست اگر نمی دانی بیش مگوی، وی جواب می دهد این نفی کردن برای آنست که مقصودم خفی است* و نفی خود برای نیل به اثبات است. اینجا است که معلوم می شود مرگ و فنا عارف را به حقیقت و راز می رساند و مولانا مفهوم اشارت مرگ قبیل از مرگ (§ ۱۰۵ عا) را به همین مناسبت تقریر و تعلیم می کند*. در قصه شاعر و شیعه حلب* هم، ضمن سخن از رسم تغزیت داری عاشورا، خاطر نشان می کند که آن مردان دین چون در چنین روز از زندان تن رهایی یافته اند و بند و زنجیر را شکسته اند، ازین رو هنگام تغزیت نیست، وقت شادی است*. قصه آحد آحد گفتن بلال* که چون از درد عشق مستی بود در گرمای حجاز هم که خواجه اش از تعصب جهودانه به شاخ خارش می زد، به جای ناله، از زبان او آحد آحد می جست، و داستان هلال حبشی* که در اصطبل امیری خدمت می کرد و چون رنجور شد رسول در همانجا که تعلق به خواجه وی مُغیره بن شعبه داشت به جستجوی وی رفت، حال این گونه مردان دین را که در عشق حق حیات ظاهر و عالم جسمانی را زندان محنت تلقی می کرده اند نشان می دهد. و داستان آن مرد که وظیفه داشت از محتسب تبریز*، معلوم می دارد که مردان حق را مرگ ظاهر هم از رؤیت احوال خلق و شفقت بر آنها باز نمی دارد.

چ

اما حکایت آن پادشاه و وصیت کردن او سه پسر خویش را* که قصه قلعه ذات الصور یا درهوش ربا و در واقع آخرین قصه کتاب مثنوی است (§ ۱۸۴ ث و مابعد) مخصوصاً از آن جهت جالب است که حال این سه پسر در عشقی که به دختر پادشاه چین دارند، رمزی از حال نفس و عقل و روح را در طلب نشان می دهد [۲۲]. اینجا نیز مثل اولین قصه مثنوی* مولانا نشان می دهد که طالب سالک تا از ارشاد و هدایت فرستاده غیبی استعانت نکند به آنچه مقصودست راه نمی یابد. هر چند قصه این سه برادر در مثنوی تمام نمی شود و حال سومین پسر ناگفته می ماند، اما از خلاصه قصه که در مقالات شمس تبریزی مذکور و ظاهراً همان مأخذ

روایت مولانا باشد پیداست که درین قصه، ارشاد دایه دختر مثل معالجه طبیب غیبی در داستان پادشاه و کنیزک، حل مشکل می کند و مولانا بی آنکه قصه را تمام کند، بدینوسیله نشان می دهد که آنچه نی برای نیل بدان شور و اشتیاق اظهار می دارد، در یافت و وصولش برای سالک بدون هدایت و ارشاد مرشد راز آشنا ممکن نیست و این است آنچه در سلوک راه حق نقد حال او و نمودار سلوک رهرو طریق است و جز با توجه به این نکته نمی توان سرّنی و اسرارنی نامه را در یافت.

ح

۲۹

نی نامه مثنوی که دفتر اول با آن آغاز می شود، در حقیقت مبدء واقعی آن رشته نامرئی است که تمام مثنوی بدان وابسته می ماند و مخاطب سالک را از مقام شوق و توبه که تبّتل و انقطاع از ما سوی با آن آغاز می شود تا مرتبه فنا که نفی ما سوی با آن تحقق می یابد پیش می برد و از همان آغاز کار، احوال عارف و شور و شوق وی را برای بازگشت به حق و رجوع از نهایت قوس نزولی به بدایت قوس صعودی به بیان می آورد. و یزگی این نی که رمزی از جان عارف و روح گوینده مثنوی است، این است که چون سرا پا شوق است و هنوز با اتحاد و اتصالی که عارف را در شناخت خویش خاموش می سازد و زبان قالش را به حکم مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ گنگ می کند فاصله بسیار دارد، سرّحق را که همان شور و شوق خود اوست همه جا به بانگ بلند جار می زند، و شوق حقیقت را که خود وی با رهایی از خودی جو یای نیل بدانست پنهان نمی کند. نمی تواند گور اسرار و زندانبان حقیقت باشد، اما می داند و به بانگ بلند هم اعلام می کند که اسرار حقیقت را نیز هر گوشی نمی تواند درک کند. خود او از هجران و ابتلا می نالد و شکایت می کند و می خواهد از عشق و شوقی که برای رجوع به حق دارد وسیله بی بسازد تا به مدد هدایت آن، خود را به مبدء و نیستان خویش برساند.

الف

این حکایت و شکایت نی، آنگونه که در «نی نامه» مولاناست، از غلبه شور و جذبه در هیچ شعر دیگری نمی گنجد و آنکه مأخذ آن را در یک کلام منسوب به

۲۸/الف: ۸/۶، ۷/۱، ۹/۶، ۱۴/۶ ~ ب: ۳۶/۶، ۴۶/۶، ۵۳/۶، ۵۶/۶ ~
 ۶۰/۶، ۲۰۰/۶، ۲۳۲/۶ پ: ۲۳۴/۶، ۱۸۵۷/۵، ۴۰۳۵/۵، ۳۸۵/۶ ~
 ۴۳۰/۶ ت: ۴۳۵/۶، ۴۷۸/۶، ۵۲۶/۶، ۵۵۹/۶، ۵۹۳/۶، ۶۱۲/۶
 ث: ۱۸۳۴/۶، ۴۲۰/۶ ~ ج: ۲۳۵۶/۶ ~ چ: ۶۴۳/۶، ۷۲۰/۶، ۷۲۳/۶ (عنوان
 بالا)، ۷۷۷/۶، ۷۹۷/۶، ۸۸۸/۶، ۱۱۱۱/۶، ۳۰۱۴/۶ ~ ح: ۳۵۸۳/۶، ۳۵/۱ ~

عطار نشان داده‌اند [۲۳] هیچ مأخذ ندارد. اما توصیف بانگ نای و نغمه چنگ و رباب در شعر بسیاری شاعران دیگر، از کلام سنائی (۱۳۶۹ ب) و حافظ گرفته تا غزلیات خود مولانا و حتی دیوان شرق گوته هم انعکاس یافته است [۲۴] و البته در هیچ یک از این اقوال، سوز و تابی که نی نامه مثنوی را پاره‌یی آتش می‌کند و حال و تأثیری بی‌مانند بدان می‌بخشد، پیدا نیست.

ب

اما اینکه سراینده مثنوی، «نی» را همچون رمزی از وجود خویش یا از وجود «واصلان کامل و کاملان مکمل که از خود و خلق فانی شده‌اند و به حق باقی گشته»^۱ تلقی می‌کند، از آن روست که عارف «از خود و خلق رسته» هم مثل نی زبان قال ندارد و اگر شکایت و حکایتی می‌گوید، جز انعکاس نغمه آن کس که در وی می‌دمد نیست. آیا مولانا، با تشبیه حال خویش به «نی»، در اینجا هم مثل دیوان شمس می‌خواهد کلام خود را همچون نغمه نی به القاء دمنده‌یی غایب و ناپیدا منسوب دارد؟

پ

در هر حال، تخلص «خاموش» که مولانا در اکثر غزلیات شمس آن را برای خود به کار می‌برد، متضمن این اشارت هم هست و رسم اسناد قول خویش به القاء کننده‌یی غیبی نیز در نزد صوفیه سابقه دارد. حتی محیی‌الدین ابن عربی (وفات ۶۳۸) هم کتاب فصوص الحکم خویش را در خواب از رسول تلقی می‌کند (۳۲۹ ب) و بدینگونه آن را تلقین یک القاء کننده غیبی نشان می‌دهد. مولانا نیز اگر در عین حال از چنین اندیشه‌یی خالی نباشد، ظاهراً می‌خواهد در مثنوی نیز مثل غزلیات شمس همچنان «خاموش» باشد و بگذارد تا یک القاء کننده غیبی از زبان او سخن بگوید و به قلب او الهام بریزد.

ت

هر کسی کو دورماند از اصل خویش

۲

مولانا و یاران

۳۰

با آنکه دنیای مثنوی غالباً در خارج از اقلیم زمان و مکان سیر می کند و با دنیای آفریننده آن کمتر تماس و اصطکاک آشکار دارد، باز بدون شک در فهم و ارزیابی درست آن، آشنایی با گوینده و محیط و زمان وی بی فایده نیست. البته هیچ مخلوقی نیست که از آنچه آفریننده در وی دمیده است، در ظاهر و نهان آن نشانه‌یی نباشد. نه فقط سبک بلاغت منبری (§ ۶۲ پ و مابعد) که در طرز بیانش هست چیزی از زندگی خود او و معیشت اجدادش را که غالباً در اشتغال به آنچه در آن عصر وعظ و تذکیر می خوانده اند می گذشته است منعکس می کند، بلکه برخی اشارتهای کوتاه و مجمل به احوال خود او و یارانش در مثنوی هست که هر چند انعکاس مبهمی از دنیای خارج را در مثنوی عرضه می دارد، باز، شناخت احوال گوینده را در فهم دقایق این کتاب تا حدی لازم و سودمند نشان می دهد.

الف

در باب احوال مولانا و خانواده و محیط حیات وی که مثنوی به هر حال به نحوی مولود آن است البته از خود مثنوی و همچنین از غزلیات وی معروف به دیوان کبیر و کلیات شمس تبریزی گاه گاه برخی نکته‌ها به دست می آید که بعضی اشارات و اقوال وی در فیه ما فیه و در مجالس سبعه و پاره‌یی نکته‌ها که از مکتوبات مولانا برمی آید نیز برین اشارتها روشنی‌هایی می افکند. چنانکه از معارف بهاء ولدهم - بعضی اطلاعات سودمند درباره خانواده مولانا و محیط رشد و عهد کودکی او می توان به دست آورد. به علاوه، مثنویات ولدی، مخصوصاً ابتدائاً معروف به ولدنامه که در آن بهاء الدین محمد پسر مولانا و مشهور به سلطان ولد سرگذشت احوال روحانی پدر خویش را به نظم و نثر در منظومه‌یی بر وزن حدیقه سنائی و با لحنی آکنده از اخلاص و اعتقاد فوق العاده در حق وی، به بیان آورده است با آنکه در برخی موارد

بنای کارش بر اختصاری ابهام‌آمیز و در پاره‌یی احوال متضمن مبالغه‌یی ناشی از نجابت احساس غرورآمیز فرزندی حقشناس در حق پدری محبوب و نامدارست، غالباً تصویر درخشان و شاید تا حدی «درهاله قدس فرورفته‌یی» از احوال مولانا و خانواده و محیط حیات روحانی و جسمانی او را عرضه می‌دارد.

ب

دو اثر دیگر که بعضی از معلومات ولدنامه را گه‌گاه با اندک تفاوت با پاره‌یی تفصیلهای دیگر نقل می‌کنند و برخی کرامات و مقامات مولانا و پدر و یارانش را که به هر حال نمونه طرز تفکر مریدان در احوال آنهاست بر آنها می‌افزایند نیز، به همین روایات مأخوذ از سلطان ولد مربوطند: رساله فریدون سپهسالار و مناقب احمد افلاکی. ازین جمله، رساله فریدون، تدوین و تصنیف مجدالدین فریدون‌بن احمد ملقب به سپهسالار از مریدان قدیم مولانا و از منسوبان خاندان حسام‌الدین چلبی بود که مدت چهل سال به خاندان مولانا ارادت داشت و خود چندی بعد از وفات حسام‌الدین چلبی (۶۸۴) درگذشت. مناقب العارفین، اثر شمس‌الدین احمد افلاکی عارفی (۷۶۱) که در سنه ۷۱۵ به تألیف آن آغاز کرد و آن را در سنه ۷۵۴ به پایان آورد متضمن اطلاعات جالب در باب مولانا، پدرش بهاء ولد، یاران و اولاد اوست و چنانکه در این گونه مناقب نامه‌های صوفیه رسم است، از قصه‌های آمیخته به کرامات و از روایات آکنده از خلطهای تاریخی مشحون است. غیز از اینها، مجموعه‌های متعدّد دیگر که بعضی از آنها هم ظاهراً مأخذ روایات برخی تذکره نویسان متأخر در شرح احوال مولانا باید شده باشد نیز بر مبنای همین سه اثر به فارسی و ترکی باقی است، به نظم یا نثر و به تفصیل یا اختصار، مثل مناقب‌نامه منظوم کمال دده آقشهری، سفینه نفیسه ثاقب دده، حلیه حضرت خونکار لطفی و نظایر آنها که غالباً در آنچه به مولانا و عصر او مربوط است معلومات موثق و قابل اعتمادی هم در آنها نیست [۱].

پ

به هر حال روایات سلطان ولد و آنچه سپهسالار و افلاکی هریک جداگانه و هر دو به طور قطع با اخذ و نقل از او و مریدانش نقل کرده‌اند، حوادث جالبی را که طی آن زندگی آرام یک واعظ و مفتی و مدرّس جوان اما غریب و در عین حال موقر و پر هیبت قونیه را تبدیل به یک طوفان متحرک و بیقرار می‌سازد، با لحنی که در غالب مناقب‌نامه‌های صوفیه و آنچه مریدان و فرزندان مشایخ در کرامات و احوال آنها جمع و تدوین می‌کنند سابقه دارد به بیان می‌آرند. با آنکه روایات ولدنامه درین باب به عصر مولانا نزدیک‌تر و به محیط حیات و خانواده او مربوط‌تر می‌نماید، تنها این نکته را که روایات او کوتاه‌تر و گه‌گاه فاقد تفصیل جزئیات است، نمی‌توان

مستند ردّ و جرح روایات سپهسالار و افلاکی شمرد. معهذا لحن ارادت و اعتقاد مریدانه‌یی که درین هر سه مأخذ هست، ارزیابی آنها را دشوار و نقد و سنجش آنها را با آنچه از مأخذ معتبر تاریخی و یا از بررسی انتقادی متون حاصل می‌شود الزام می‌کند.

ت

۳۱

خانواده مولانا جلال الدین محمد بلخی، در اواخر قرن ششم هجری در شهر بلخ که در آن ایام قبة الاسلام خراسان و از مراکز تجارت و علم و ادب در قلمرو فارسی زبانان شرق ایران محسوب می‌شد، نسب خود را به ابوبکر صدیق می‌رسانید و از حرمت و اعتبار قابل ملاحظه‌یی بهره‌مند بود. در واقع، این نسبت صدیقی و بوبکری هر چند بدانگونه که در شجره‌نامه موجود این خاندان توجیه می‌شود، از لحاظ اختلاف در نام بعضی اجداد و تفاوت در تعداد وسایط قبولش خالی از اشکال نیست^۱؛ در بعضی نسخه‌های ولدنامه^۲ و همچنین به اختصار در رساله سپهسالار^۳ و نیز به تفصیل در کتاب الجواهر المضيئه در طبقات حنفیه^۴ هم آمده است و به احتمال قوی، در عهد مولانا و سلطان ولد، خاندان آنها در قونیه به این نسبت مشهور بوده‌اند. در بلخ و سایر بلاد خراسان در آن ایام، خاندانهایی که به ابوبکر یا عمر منسوب بوده‌اند مورد توجه و تکریم بوده‌اند. در قونیه هم، با وجود تعداد کثیری از خراسانیان که در دستگاه سلاجقه روم وجود داشته‌اند، دعوی گراف در مورد همچون‌نسبتی آسان نبوده است. معهذا، قول افلاکی که خاندان مولانا را از جانب مادر با پادشاهان خوارزم منسوب می‌دارد ظاهراً قابل تأیید نباشد، و اگر نوعی قرابت سببی مربوط به نسلهای بالنسبه دور مراد نباشد به احتمال قوی این دعوی را باید از مقوله افسانه‌های مریدانه و گزاف‌آمیز مناقب نویسان تلقی کرد.^۵

الف

پدر مولانا که بهاء الدین محمد خوانده می‌شد و به بهاء‌ولد معروف بود، ذوق علم و میل تصوف را در خود جمع داشت و مثل پدر خویش حسین بن احمد خطیبی بلخی اهل وعظ و منبر بود. اشتغال به وعظ و تذکیر، چنانکه از نسبت خطیبی هم در نام جدّ وی برمی‌آید، در خاندان مولانا ظاهراً از سنت حرفه دیرینه‌یی حاکی است. به هر حال، شهرت و حیثیت خانواده خطیبی در بلخ تا حدی بود که بعدها در قونیه دعوی انتساب آن به ابوبکر صدیق و حتی به خاندان پادشاهان خوارزم در نزد خراسانیان مقیم ولایت روم هم قابل انکار تلقی نشد.

ب

حسین بن احمد خطیبی، پدر بهاء‌ولد هم، آنگونه که از روایات مستفاد می‌شود، از علماء خراسان بود و گفته می‌شد که رضی الدین نیشابوری (وفات ۵۹۸)

شاعر و فقیه معروف خراسان در حضور وی تلمذ کرده بود. پدر او احمد خطیبی هم، از جانب مادر، نژاد به شمس الائمة سرخسی می‌رسانید که خود از اکابر فقهاء قرن پنجم به شمار می‌آمد و گویند نسب او از جانب مادر به امیرالمؤمنین علی (ع) می‌رسید. بدینگونه، بیت بهاء ولد هم نسب صدیقی و بوبکری داشت و هم نسبت علوی ادعا می‌کرد و در هر حال در بلخ خانواده‌یی بزرگ تلقی می‌شد [۲].

پ

۳۲

در باب حرفه و عظمی و تذکیر بهاء ولد، در ولدنامه و همچنین در معارف بهاء ولد نیز اشارت هست. البته در آن باب جای شک نیست، آنچه در آن باره تردیدست حیثیت علمی فوق‌العاده‌یی است که او را در شهر بلخ شایسته عنوان سلطان العلمائی کرده باشد. چرا که در بین مشاهیر علماء خراسان در آن عصر، نام وی هیچ شهرتی ندارد. عنوان سلطان العلمائی او هم، چنانکه خود او ادعا دارد^۱، در خواب از جانب پیغمبر به او داده شده است و عزیزان و گزیدگان حق نیز که به قول خود وی سلطان العلمائیش را مسلم داشته‌اند گویی از اشارت رسول و به حکم واقعیه‌یی که در خواب دیده‌اند بدان تسلیم شده‌اند. این همه نشان می‌دهد که در عالم واقع، هر چند بهاء ولد واعظی مشهور بوده است، عنوان عالم نداشته است. اما رؤیاء خود او و برخی پیروانش که مواعظ پر شور و سخنان مؤثر وی را از اقوال بسیاری از علماء مشهور عصر قویتر و پر مغزتر می‌پنداشته‌اند، در وجود وی تصویر عالمی پر مایه را نقش می‌زده است که به اعتقاد آنها اگر پیغامبر در آن عصر می‌بود امکان داشت وی را در امر نصرت و تأیید دین خویش از همه علماء بلخ و خراسان برتر بیابد و او را سلطان العلماء بخواند.

الف

اتکاء بر رؤیا درین گونه امور، درین ایام بین خاص و عام رواج و قبولی داشت. چنانکه شیخ محیی الدین ابن عربی (وفات ۶۳۸) هم که چند سالی بعد از خروج بهاء ولد از قلمرو خوارزمشاه کتاب معروف فصوص الحکم خویش را تصنیف کرد (۶۲۷)، آن را همچون اثری که پیغمبر در عالم رؤیا به وی اعطا کرده باشد عرضه کرد و بعد از وی نیز آن کتاب در نزد اکثر صوفیه غالباً به همین عنوان نگریسته می‌شد. فی المثل، شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) شاگرد و دست پرورده‌او، در کتاب فکوک^۲، آن را به همین سبب «وارد از منبع مقام محمدی» می‌خواند و سید

۳۱/۱- جستجو در تصوف/ ۲۸۱ ۲- ولد نامه/ ۱۸۷ ۳- رساله فریدون سپهسالار/ ۹

۴- الجواهر المضيئه ۲/ ۱۲۴ ۵- بدیع الزمان فروزانفر، زندگانی مولانا جلال الدین/ ۷

حیدر آملی (وفات بعد از ۷۸۸) شارح دیگر فصوص که در بعضی مسایل از جمله مسأله ختم ولایت با شیخ مصنف مناقشات تند هم دارد، باز به استناد همین رؤیای مذکور در مقدمه فصوص، در رساله نص النصوص^۳ خویش، فصوص را کتابی می خواند که منسوبست به رسول الله و وی آن را در عالم رؤیا به شیخ داده است.

ب

وقتی از علماء این عصر، محققى مثل قطب الدین شیرازی (وفات ۷۱۰) که اهل طب و ریاضی هم بوده است درین گونه موارد می گوید «تجربت دلالت می کند بر آنک نفس انسانی را هست که مطلع شود بر بعضی مغیبات در حالت نوم»^۴، دیگر جای تعجب نیست که بعضی از عوام خلق و اکثر صوفیه، بر آنچه در حال رؤیا بر آنها وارد می شود اعتماد کنند و به دستاویز آنکه «خواجه علیه السلام» فرمود خواب نیک که رؤیای صالح گویند «یک جزوست از چهل و شش جزو نبوت»^۵ آن را همچون اشارت پیغمبر [۳] در خور پیروی بشمرند و واعظ بلخ را که مشرب صوفی دارد و به خاندان خطبا و علماء شهر منسوبست به مجرد خوابی عالمی بزرگ به شمار آرند و بر رغم علماء و متفقهان شهر و پیروان آنها که احیاناً در واعظ صوفی نهاد همشهری خویش به چشم تکریم نمی نگرسته اند و حتی وی را از اهل علم رسمی هم تلقی نمی کرده اند، سلطان العلماء نیز بخوانند.

پ

البته از معارف بهاء ولد که مولانا جلال الدین در محاورات خویش غالباً از آن تعبیر به «فوائد والد» می کند و بر خلاف مشهور متضمن مجالس و مواعظ او نیست، شامل یادداشتهای او و حاوی احلام و اوهام و اندیشه ها و آرزوهای اوست، آنچه برمی آید حاکی از نوعی تربیت یا لااقل طرز تفکر صوفیانه است که در عین حال انتساب وی را به سلسله کبرویه یا به طریقه شیخ احمد غزالی نشان نمی دهد. به علاوه، چیزی هم که از تبخرف فوق العاده یی در علم ظاهر حاکی باشد، در آن به نظر نمی رسد و حتی از قدرت وی در عربیت هم حاکی نیست^۶. این نکته نشان می دهد که بهاء ولد، بر خلاف آنچه از سابقه شهرت علمی خاندان وی انتظار می رفت، در نزد برخی بلخیان که البته افکار عمومی آنها تحت تأثیر فقهاء و علماء شهر بود، با تکریم و حرمتی که شایسته حال فقهاء و علماء بزرگ شهر بوده است تلقی نمی شده است و جز مریدان صوفی مشرب او که فریفته مواعظ پرشورش بوده اند، سایر عوام شهر او را به چشم یک فقیه و عالم پرمایه نمی نگرسته اند.

ت

۱/۳۲- معارف، فصل ۱۲۹ ۲- فکوک، حاشیه شرح منازل السائرین/ ۱۸۴ ۳- جامع

الاسرار، مقدمه/ ۱۳ ۴- درة التاج، بخش نخستین ۱۰۳/۴ ۵- مرصاد العباد/ ۲۹۰

۶- فروزانفر، معارف بهاء ولد ۲/ مقدمه

۳۳

اشتغال بهاء ولد به وعظ و تذکیر و همچنین عادت وی به مسافرت‌های دایم در اطراف بلاد که خود ناشی از همین حرفه واعظی و مذکریش بود، نکته‌یی است که علاوه بر اشارت سلطان ولد و افلاکی، از جای جای معارف خود او هم بر می‌آید. از این اشارات، معلوم می‌شود که بهاء ولد وعظ کردن را نوعی ذکر و عبادت^۱ تلقی می‌نموده است و برای اشتغال بدان تدریس را هم رها می‌کرده است^۲ و از اینکه علاقه به کتاب‌ها مانع از مسافرت وی جهت وعظ و تذکیر گردد^۳ ناخرسندی داشته است. در طی این مسافرت‌ها هم مجالس وعظ او با استقبال علاقه‌مندان بسیار مواجه می‌شده است. و چون اقوال وی غالباً متضمن معانی صوفیانه بوده است و احیاناً با سماع قرآن و تلقین توبه همراه می‌شده است، مریدان راه حق و طالبان توبه و انابت در پیرامون وی ازدحام داشته‌اند و ظاهراً وی را همچون شیخی که خانقاه‌ ندارد تکریم می‌کرده‌اند [۴]. شاید همین جوش و شور بوالعجبی که در مجالس وی راه می‌افتاده است گاه موجب تحریک ناخرسندی علماء بلاد و سوء ظن حکام وقت می‌گشته است.

الف

اینکه در ناحیه وُخْش واقع در شمال شرقی بلخ و بر کنار وُخْشَاب از متفرعات جیحون مَلِک وُخْش در حق وی آنگونه که بهاء ولد چشم داشت تکریم و عنایت نمی‌کرد^۴ و قاضی وُخْش در مجلس پیش او به تکریم بر نمی‌خاست و کسان او «مردمان» را از متابعت کردن وی می‌ترسانیدند^۵، و همچنین اینکه در سمرقند توجه سلطان و وزیر وی نظام‌الملک در حق شمس‌الائمه کردری (وفات ۶۴۲) در نزد وی همچون نوعی بی‌اعتنایی در حق خود وی تلقی می‌شد^۶، نشان می‌دهد که مجالس این واعظ صوفی مشرب بدان سبب که غالباً مورد توجه و ازدحام خلق واقع می‌شد، در نزد فقها و ائمه، موهم انصراف خلق از توجه به علم شریعت و در نزد حکام و امراء، مغایر با حشمت و قدرت فرمانروایان تلقی می‌شد و بر رغم استقبالی که در بلخ و سایر بلاد علاقمندان عوام از مجالس وی می‌کردند، حکام که وی گاه نیز ظاهراً در روی آنها سخنان تند بی‌پروا می‌گفت و علما که وی در آنچه به علم آنها مربوط می‌شد نیز احیاناً مدعی و معارضشان بود و حتی در برابر آنها خود را از زبان یاران و مریدان خویش همچون سلطان العلماء وقت فرا می‌نمود، در حق وی چندان تکریم و علاقه‌یی نشان نمی‌دادند و خواه در بلخ و خواه در سایر بلاد، با تحذیر خلق از بزرگداشت وی، می‌کوشیدند تا همه جا ازدحام مردم را از پیرامون وی دور سازند.

ب

طبع زودرنج ناسازگار بهاء ولد و غرور فوق‌العاده‌یی هم که احتمالاً تا حدی

از همین کثرت توجه عوام در حق وی در خاطرش راه یافته بود، غالباً می‌بایست او را در نزد حکام و امراء وقت، تلخ و نامطبوع جلوه داده باشد. مخصوصاً که علماء و ائمه هم داعیه سلطان العلمائی وی را تصدیق و تأیید نمی‌کرده‌اند. فی المثل قاضی و خَش این عنوان وی را از کُتب معارف و استفتاها محومی کرده است^۷ و اینهمه، برای وی مایه رنجیدگی‌ها می‌شده است و خود او به این نکته که از خوار داشت مردمان می‌رنجیده است نیز در معارف^۸ اشارت دارد.

پ

۳۴

با این احوال، وقتی بهاء‌ولد در اواخر عهد سلطان محمد (ح ۶۱۷)، بلخ و قلمرو سلطنت خوارزمشاه را ترک می‌کند و به بهانه حج با خانواده خود عزیمت عراق و حجاز می‌نماید، بدون شک ناخرسندیهایی از علماء و ائمه ولایت و در عین حال رنجش‌هایی هم از سلطان و عُمال و حُکام او در ولایات داشته است. اما اینکه این رنجش‌ها، آنگونه که در روایات مناقب نویسان مولانا جلال الدین آمده است، از تحریک و سعایت امام فخر رازی و بیم و نگرانی سلطان محمد خوارزمشاه ناشی شده باشد^۱، البته افسانه‌یی بیش نیست و با خُلق و خوی بهاء‌ولد و انتظار و توقعی که از علماء و حُکام وقت داشته است پیداست که رنجیدگی وی از اهل بلخ و از سلطان خوارزم حاجت به تحریک مخالفان و سعایت معاندان نداشته است و کمترین بی‌توجهی به توقعات وی می‌توانسته است این رنجیدگی را سبب شود؛ خاصه که آوازه هجوم مغول نیز در آن ایام، وی را تشویق به خارج شدن از خطه خوارزم و مهاجرت به سرزمین‌های دورتر و امن‌تر می‌کرده است.

الف

در هر حال، رنجش بهاء‌ولد از اهل بلخ و از خوارزمشاه، بدون آنکه بالضروره مسبوق به خشم سلطان یا سعایت فخر رازی بوده باشد، اگر فی الواقع نیز آنگونه که از تصریح سلطان ولد^۲ برمی‌آید امری جدی بوده باشد، بیشتر می‌بایست از طبع زود رنج ناخرسند خود وی ناشی باشد تا از تحریک و خشم علماء و سلطان. چرا که غرور فوق العاده خوارزمشاه مخصوصاً در اواخر سلطنت وی که خروج بهاء‌ولد از بلخ مقارن آن ایام واقع شد، به سلطان اجازه نمی‌داد از ازدحام مجالس یک واعظ صوفی مشرب در قلمرو خویش احساس دغدغه خاطر کند و با آنگونه تفصیلات که در این روایات^۳ هست واعظ بلخ را به ترک یار و دیار وادارد و در عین حال نسبت به

۱/۳۳ تا ۸ — معارف بهاء‌ولد به ترتیب، فصل‌های: ۱۳۴، ۲۰۶، ۲۵۰، ۱۵۱ و ۲۳۷، ۲۶۵

۲۶۵، ۱۲۹، ۵۹،

ب

وی تکریم مریدانه هم نشان دهد.

۳۵

در بین اسباب مهاجرت بهاء ولد، آنچه در باب تحریک و سعایت فخر رازی و بیم و ناخرسندی سلطان در روایات مناقب نویسان آمده است، بیشک جز در حد همین مفهوم ناخرسندی و کدورتی که علماء و حکام از مجالس تذکیر بهاء ولد داشته اند ممکن به نظر نمی رسد. و با توجه به داعیه سلطان العلمائی بهاء ولد، کسانی از مناقب پردازان که بعضی اشارات مولانا و شمس تبریز و یک دو اشارت خود بهاء ولد را در طعن بر فخر رازی [۵] دستاویز انتساب مهاجرت بهاء ولد به تحریک و سعایت فخر رازی ساخته اند، ظاهراً خواسته اند سلطان العلماء خویش را معارض و مقابل نامدارترین عالم عصر خویش نشان دهند و او را که در علم اهل حال یگانه دوران خویش می دیده اند در علم اهل قال هم با فخر رازی که مسلم عصر خویش محسوب می شد عدیل و قرین فرمایند.

الف

البته پذیرفتنی است که بهاء ولد، چنانکه خود وی در معارف تصریح می کند^۱، وقتی در یک مجلس، فخر رازی و شاگرد وی زین کشی را با خود خوارزمشاه و در پیش روی سلطان «مبتدع» خوانده باشد. چه، نظیر این گونه طعن و عتاب در حق کسانی که منکر طریقه کشف و باطن بوده اند و به عقل و برهان گیرایشی داشته اند، در آن ایام در کلام متصوفه رایج بوده است ولیکن، آنکه این کلام در دوران قدرت سلطان و هنگام شهرت و حیثیت فوق العاده علمی فخر رازی گفته شده باشد و تقریر آن موجب ناخرسندی سلطان و منجر به الزام بهاء ولد به ترک بلغ و خوارزم شده باشد، ظاهراً ممکن نیست.

ب

اما اینکه بهاء ولد در کدام دوره از عمر و در کدام نقطه از قلمرو سلطان ممکن است خوارزمشاه و فخر رازی را، آنطور که از گفته خود وی بر می آید، آنگونه خطاب عنیف کرده باشد و آنها را مبتدع خوانده باشد، به درستی معلوم نیست. اینکه بعضی احتمال داده اند^۲ شاید در بلغ و بعد از تصرف آن در سال ۶۰۳ به وسیله خوارزمشاه بهاء ولد با سلطان چنین خطابی کرده باشد، بعیدست. چون درین تاریخ، فخر رازی در هرات می زیسته است و سلطان هم اگر خود درین واقعه به بلغ آمده باشد، به عنوان فاتح بوده است و در چنان حالی، چنین طرز خطابی را آن هم از یک واعظ اهل بلغ نمی توانسته است تحمل کند.

پ

۱/۳۴ - رساله فریدون/۱۳-۱۲ ۲- ولدنامه/۱۹۰ ۳- رساله فریدون/۱۳ ، مناقب افلاکی ۱۳-۱۶/۱

شاید بعضی چنان پندارند که در همین سال ممکن است در هرات مجلسی با حضور امام فخر برای بهاء ولد منعقد شده باشد. لیکن بر فرض آنکه درین سال هم بهاء ولد در هرات و در محضر خوارزمشاه و فخر رازی مجلس تذکیر منعقد کرده باشد، باز به نظر نمی آید در چنین مجلسی توانسته باشد این گونه سخنی را بر زبان براند. مع هذا، تصور مسافرت بهاء ولد به هرات هم مقارن این واقعه بعید به نظر می رسد. در واقع، فتح هرات برای سلطان بلافاصله در دنبال فتح بلخ حاصل شد. چون در سال ۶۰۳ به دنبال کشته شدن سلطان شهاب الدین غوری که ممالک او تجزیه شد^۳، حسین خرمیل از حکام غوری به هرات را تسلیم لشکر سلطان محمد نمود. اما سلطان اول، بلخ را محاصره کرد و بعد از تسخیر آن به هرات آمد و در هرات هم از او استقبالی تمام شد^۴.

ت

فخر رازی، درین هنگام شیخ الاسلام هرات بود و از چندی پیش با عزت و تمکین تمام در آنجا به تدریس و فتوی اشتغال داشت. سلطان محمد، از نیمه جمادی الاولی در هرات بود و در جمادی الآخره همین سال به جانب خوارزم حرکت کرد.^۵ اما فخر رازی بعد از خروج سلطان از هرات و در زمان نیابت خرمیل نیز، به سبب سفارش سلطان، همچنان مورد تعظیم و تکریم تمام بود. ظاهراً در همین سالها بود که بهاء ولد از اینکه «جمع فخر رازی در مسجد هری نمی گنجد، همه در شب شمعها گرفته می آیند تا جایگاه گیرند و خوارزمشاه یکی از مقربان خود را فرموده است تا هر کجا که باشد و هر کدام ولایتی که باشد آنکس با کمر زر و کلاه مغرق بر پایهای منبر وی می نشیند»، بالحنی آمیخته به حسرت و غبطه یاد می کند. البته سفارش خوارزمشاه در حق فخر رازی می بایست مربوط به همین سال ۶۰۳ و بعد از آن بوده باشد، طرز بیان بهاء ولد هم از این نکته که خود وی مقارن این ایام در هرات بوده باشد، حاکی نیست. در واقع، به نظر نمی آید که مقارن فتح هرات، بهاء ولد درین شهر در محضر سلطان و شیخ الاسلام شهر به منبر رفته باشد. رابطه او هم با سلطان در وضعی نبوده است که بتوان تصور کرد همراه موکب یا در موافقت بعضی علماء بلخ درین ایام به هرات آمده باشد و پیدا است که آن خطاب عنیف هم درین ایام در مجلس یک سلطان فاتح و یک شیخ الاسلام غیور محتشم، از جانب واعظ بیگانه‌یی که احیاناً به میل خود و یا همراه موکب سلطان به شهر هرات آمده باشد، فوق العاده بعید می نماید.

ث

بدینگونه، چنین خطابی ناچار می بایست مربوط به اوایل جلوس سلطان محمد (۵۹۶) بوده باشد که ظاهراً سلطان برای تحکیم موضع خود در بین عامه، میل

داشته است آنچه را از آن رایحه امر معروف و نهی منکر شنیده می شده است، با تسامح و تساهل تحمل کند. در این ایام، به احتمال قوی امام فخر رازی هم در جرجانیه بوده است. زیرا وی یکسال قبل از جلوس سلطان در فیروزکوه و یکسال بعد از آن، در بامیان بوده است و ظاهراً درین میان، مقارن سال جلوس سلطان محمد و به احتمال بسیار به موجب دعوت وی، قبل از آنکه خود او در هرات به عنوان شیخ الاسلام مستقر گردد و سلطان غور در آنجا برای وی مدرسه‌یی در جنب جامع هری بناء نماید (۵۹۷) از بلاد غور به بلاد خوارزم رفته باشد و بی شک روایات حاکی از غلبه‌وی بر مزاج سلطان و اینکه گویند خوارزمشاه یک چند هم در نزد وی تلمذ می کرده است می‌بایست به همین اوایل سلطنت وی مربوط باشد. و هر چند در احوال فخر رازی و بهاء‌ولد هیچ کدام به این مسافرت آنها به جرجانیه تصریحی نیست، در مورد امام فخر وجود قراین آن را الزام می‌کند. در مورد بهاء‌ولد هم اشارت خود وی به اینکه در محضر سلطان و امام فخر چنین سخن گفته است، شاهی است بر اینکه می‌بایست به جرجانیه مسافرت کرده باشد. اگر در آنجا و در همان ایام جلوس سلطان را چنین عتابی نکرده باشد، معلوم نیست در کجای دیگر فرصت این اقدام را یافته باشد؟ اینکه در معارف بهاء‌ولد اشاره‌یی به مسافرت وی به جرجانیه نیست، احتمال این مسافرت را منتفی نمی‌کند. چرا که اجزاء موجود معارف بهاء‌ولد معلوم نیست تمام خواطر و واردات احوال مؤلف را شامل باشد و تمام مسافرت‌های بهاء‌ولد هم که به اقتضای حرفه و عظم دایم خود را بدانها مشغول می‌داشته، در معارف مذکور نیست.

ج

با اینهمه، بررغم ناخرسندی‌هایی که بهاء‌ولد از فخر رازی دارد و آثار آن در جای جای معارف وی هم آشکار است، تحریک و سعایت فخر رازی در حق او و اینکه مهاجرت وی از بلخ و مسافرتش به بغداد و روم بلافاصله در دنبال این واقعه بوده باشد، قوی است که هیچ مأخذ قابل اعتمادی ندارد. و اگر قول افلاکی که بر حسب فحوای آن در سنه ۶۰۵ بهاء‌ولد بنای طمن و تعریض در حق فخر رازی نهاد مستند فرض امکان وقوع این مجلس واقع شود، درین ایام فخر رازی دیگر در ولایت خوارزم و در بین مقربان سلطان محمد نبود، بلکه آخرین ایام عمر خویش را که پایان آن ظاهراً از بروز تمایلات صوفیانه هم در وی خالی نبود در هرات می‌گذرانید، و در روزهایی که بهاء‌ولد بعد از ترک بلخ و تصمیم به خروج از قلمرو خوارزمشاه در ضمن راه از خبر ورود و هجوم تاتار به بلخ آگاهی یافت، بیش از ده سال از وفات امام فخر می‌گذشت و مهاجرت بهاء‌ولد نمی‌توانست با تحریک و سعایت او مربوط بوده

باشد.

چ

۳۶

بدینگونه، آنچه در روایات مناقب نویسان راجع به سوءظن سلطان در حق بهاء ولد و سعایت فخر رازی در باب وی نقل کرده اند، شاخ و برگهایی افسانه آمیزست که بعدها شایعات دایر در افواه مریدان بر داستان مهاجرت وی و برای توجیه این مهاجرت بر وجهی که متضمن شائبه فرار او از شایعه هجوم مغول نباشد افزوده اند. آنها که این قصه را بر ساخته اند، چون در بلاد روم می زیسته اند و از احوال خوارزم و خراسان قبل از عهد مغول هم اطلاعات درست دقیقی نداشته اند، درین باب دچار خلط و خطا گشته اند.

الف

به هر حال، آن خطاب عنیف در حق امام فخر و سلطان را اگر خوارزمشاه در آغاز جلوس خویش ظاهراً به قصد آنکه خود را آماده قبول نهی از منکر نشان دهد و بدینوسیله علاقه عوام متشرعه و صوفیه ولایت را به سلطنت خود جلب نماید با تسامح و اغماض تلقی کرده باشد، بعید به نظر می آید موجب سرخوردگی و ناخرسندی شدید سلطان از یک واعظ صوفی مشرب که نظیر این قول او در آن ایام غالباً در سخنان شعرایی مانند خاقانی و نظامی و عطار هم نقل می گشت [۶] شده باشد، و سلطان مغرور جباری که بعدها مجدالدین بغدادی شیخ الشیوخ خراسان را به اتهام شرعی در جیحون غرق می کند (۶۰۷) و شیخ شهاب الدین سهروردی سفیر خلیفه بغداد را در مسافرت معروف وی به خوارزم برخلاف انتظار چندان با حرمت تلقی نمی نماید، اگر فی الواقع از اقوال این واعظ صوفی مشرب بلخ رنجیدگی جدی یافته بود، چگونه تا سالها بعد از خطاب بهاء ولد حضور او را در قلمرو خویش تحمل می کند و فقط در موقعی که آوازه هجوم تاتار به دیار او می رسد وی را به ترک قلمرو خویش وامی دارد؟

ب

پیداست که آن خطاب عنیف، در خاطر وی به اندازه ذهن گوینده تأثیر باقی نگذاشته است و مایه رنجیدگی وی نشده است. چنانکه امام فخر هم در آن ایام مقارن جلوس سلطان، در جلال و جبروت فقیهانه خویش ظاهراً به نظیر اینگونه سخنان که در آن اوقات غالباً مکرر از جانب صوفیه و زهاد در خطاب به علماء و ائمه اظهار می شد آن اندازه اهمیت نمی داد که تا آن را دستاویز تحریک و خصومت در

۱/۳۵ — معارف، فصل ۵۵ — همان کتاب، مقدمه/له — ۳ — جهانگشای ۶۲/۲

۴ — ابن اثیر، حوادث سنه ۶۰۳ — ۵ — جهانگشای ۶۵/۲

حق یک واعظ بالنسبه گمنام عصر بنماید. برای امام و فقیه نام آوری مثل او که دشمنانش از باب طعن در حق او نقل می کردند که گاه در غلبات بحث بابی پروایی عالمانه عبارت «محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید» [۷] بر زبان می آورد، اینگونه طعن و عتاب صوفیه و زهاد، خلاف انتظار نبود و نمی توانست او را به دشمنی بیشتری با صوفیه و سعایت در حق گوینده وادارد. هر چند خود او وقتی در همان اوایل عهد جلوس سلطان محمد، ظاهراً برای ردّ دعاوی صوفیه و زهاد و واعظ صوفی مشرب، سلطان را در طی یک توطئه نمایشی^۱ متوجه کرد که دعوی مشایخ صوفیه از هر استربان خرقة پوش دستار بندهم برمی آید و به مجرد ظاهر ابله فریب و خرقة پشمینه نمی توان هر مدعی گزافه گویی را اهل کرامات خواند، در اواخر عهد حیات و مقارن سنه ۶۰۵ که بر حسب روایت افلاکی بهاء ولد زبان به تعریض در حق وی گشوده بود، آن اندازه در انکار صوفیه اصرار نداشته است. چنانکه در اواخر عمر، مکتوب معروف محیی الدین ابن عربی را که طی آن شیخ وی را در اتکاء بر علوم اهل قال ملامت کرده بود [۸] با نظر عبرت و قبول تلقی کرده است و گاه از اینکه اکثر عمر را صرف علم قال کرده است تأسف داشته است و بسا که اقدام غزالی را در رها کردن علم بحثی و رجوع به علم کشفی (§ ۲۹۸ ب) در خور غبطه می دیده است [۹]. با چنین تمایلات، پیدا است که در اواخر عمر خصومت او با صوفیه به اندازه یی که در اوایل جلوس سلطان محمد می توانست بود نبوده است، و به هر صورت، مهاجرت بهاء ولد را از بلخ که یازده سال بعد از وفات او واقع شده است به سعایت و خصومت او هم منسوب نمی توان کرد.

پ

۳۷

به هر حال، مجالس وعظ بهاء ولد، چون متضمن اقوال و افکار صوفیه و مبتنی بر لزوم توجه به باطن و اعراض از ظاهر بود، طبعاً در نزد فقها و متشرعه مطعون و غالباً محلّ اشکال و ایراد تلقی می شد. لاجرم پیروان قشری و متعصب آنها هم در وی طعن می کردند و آزار و جفایی که از جانب اهل بلخ به بهاء ولد رسید، ظاهراً می بایست از جانب همین متشرعه قشری بوده باشد.

الف

به علاوه، مجالس وعظ و تذکیر واعظی صوفی مشرب که در امر معروف و نهی از منکر هم سعی وجدّ بسیار داشت، در قلمرو سلطان خوارزم که برخلاف آنچه معتقد اکثر اهل سنت بود که گاه مذهب حکماء و مبتدعه را تأیید می کرد و نسبت به

خلیفه بغداد تقریباً یاغی و غالباً در حال نزاع و توطئه بود، البته نمی توانست چندان مطلوب و مقبول دستگاه سلطان باشد. ناچار ایداء و تحقیر فقها و ائمه در حق وی، در نزد بهاء ولد تا حدی منسوب به موافقت و رضای سلطان تلقی می شد. بدینگونه، ناخرسندی از رؤسای عوام، ناخرسندی از سلطان را نیز در خاطر بهاء ولد به دنبال داشت.

ب

معهدا، واعظ بلخی که داعیه سلطان العلمایی می داشت و در علم قال خود را از فخر رازی کمتر نمی دید، بدون شک تا وقتی بلخ و خوارزم را برای مهاجرت به بلاد امن ترک می کرد نه سلطان را که در حق پسر خطیب بلخ به اندازه پسر خطیب ری تکریم نکرده بود در دل خود بخشود نه از اهل بلخ که به تحریک فقهاء و ائمه در بزرگداشت وی - آنگونه که وی توقع داشت - نکوشیده بودند راضی بود. از خود امام فخر که مثل خود وی پسر یک خطیب بود، ظاهراً شکایتی صریح نداشت. شاید یازده سال فاصله‌یی که مرگ امام فخر درین هنگام بین آنها به وجود آورده بود طبع حساس زود رنج این پسر خطیب بلخ را از جانب پسر خطیب ری ایمن می داشت.

پ

درست است که این ناخرسندی از اهل بلخ و ناخشنودی از امام فخر بعدها در روایات مناقب نویسان مولانا مجال انعکاس یافت و حتی بیش از آنچه بود جلوه کرد، اما بیشک این ناخرسندیها عامل عمده در مهاجرت خاندان بهاء ولد از بلخ به شمار نمی آید. عامل عمده تصمیم وی، ظاهراً وحشت از هجوم مغول بود که چون اندک مدت بعد از خروج وی از بلخ روی داد این اقدام بهاء ولد را تا آنجا که به حفظ حیات وی و خانواده اش مربوط می شد موجه نشان داد. بدون تردید، روایات افلاکی و سپهسالار که در ذکر اسباب این مهاجرت از بهاء ولد یک نوع سلطان بی تخت و تاج بلخ ساخته اند، با تاریخ توافق ندارد و جز افسانه و گزاف مریدانه نیست.

ت

۳۸

وقتی بهاء ولد قبل از آخرین بار بلخ و اهل بلخ را ظاهراً با رنجیدگی ترک کرد و باز همراه خانواده خود از آنجا بیرون آمد، پسرش جلال الدین محمد پنج ساله بود. تاریخ ولادت جلال الدین هم بر موجب روایات ششم ربیع الاول سنه ۶۰۴ هجری بود. از همین روایات برمی آید که بهاء ولد یک بار نیز در حدود سنه ۶۰۹ با خانواده خود شهر بلخ را ترک کرد ولیکن بدون شک، این آخرین خروج خانواده بهاء ولد از بلخ نبود و حتی اولین خروج آنها هم محسوب نمی شد. از روایت سلطان ولد چنان برمی آید که هنگام خروج نهایی بهاء ولد از بلخ، واعظ بلخی هنوز در رفتن بود که خبر سقوط و ویرانی بلخ بر دست تتار به وی رسید.^۱ چون بلخ بعد از پائیز سنه ۶۱۸

به دست مغول افتاد^۲، خروج نهائی بهاء‌ولد از قلمرو خوارزم به احتمال قوی باید اندکی قبل از آن و ظاهراً در اواخر سنه ۶۱۷ روی داده باشد.

الف

در فاصله سالهای ۶۰۹ تا ۶۱۷ هم بهاء‌ولد ظاهراً در شهرهای ماوراءالنهر و خراسان از جمله در وخش و ترمذ و سمرقند و احياناً بخارا در نقل و مسافرت بوده است. یک خاطره جالب که جلال‌الدین محمد از دوران اقامت در سمرقند دارد، تصویری از احوال سمرقند را در دوران محاصره آن شهر به وسیله محمد خوارزمشاه ترسیم می‌کند^۳. ذکر نام بخارا و صدر بخارا و ذکر نام سید ملک ترمذ و دلچک او هم مثل اشاره‌یی که در قصه پادشاه و کنیزک* به نام سمرقند و محله سرپل و کوی غاتفر* دارد، در مثنوی به نحوی است که احتمال آشنایی مولانا را با حوادث و اوضاع محلی آن نواحی در خاطر می‌نشانند.

ب

اینکه بهاء‌ولد مقارن حرکت از بلخ و در طریق حرکت، از سقوط بلخ بر دست مغول خبر یافت و قبل از سنه ۶۱۸ که نشابور به وسیله مغول قتل عام شد در آنجا با شیخ فریدالدین عطار نیشابوری هم ملاقات کرد، نشان می‌دهد که خروج او از قلمرو خوارزمشاه می‌بایست با شیوع خوف و هراس مردم از هجوم مغول مربوط باشد. ظاهراً اندک زمانی قبل از آنکه نشابور به دست مغول افتد و شیخ عطار در آن واقعه به هلاک رسد، می‌بایست خانواده بهاء‌ولد به خراسان رسیده باشند.

پ

البته مقارن این اوان، تعداد کسانی که آوازه هجوم مغول آنها را در ماوراءالنهر و خراسان و عراق به ترک یا رومیان واداشت بسیار بود و از جمله در بین ادبا و صوفیه در همین ایام، عده‌یی به جلای وطن مجبور شدند. چنانکه مقارن همین ایام بود که یاقوت حموی خراسان را ناامن یافت و از آنجا خارج شد؛ شمس قیس رازی خوارزم را ترک کرد؛ محمد عوفی از ماوراءالنهر به سند و هند رفت؛ مؤیدالدین خوارزمی مترجم احیاء علوم‌الدین غزالی به لاهور و دهلی افتاد و نجم‌الدین رازی مؤلف مرصاد العباد از عراق به روم گریخت. کسانی که ماندند، یا مثل شیخ نجم‌الدین کبری در خوارزم (۶۱۷) مقاومت در مقابل کفار را برگزیدند، ترجیح دادند، یا مثل شیخ عطار در هجوم تتر به قتل رسیدند (۶۱۸). آنها که خویشان و منسوبانشان درین حادثه تلف شدند یا با یله کردن خویشان و دوستان جان خود را از معرکه نجات دادند، همواره نوعی ناخرسندی نسبت به عمال و مسئولان این فاجعه که در نزد آنها سلطان محمد در رأس آنها بود احساس می‌کردند. بعدها هم که در روم سلجوقیان یا در فارس اتابکان به نوعی امنیت رسیدند، چون از فرار خود احساس شرم و ندامت می‌نمودند، بیشتر می‌کوشیدند تا این فرار را نوعی

مهاجرت و به خاطر ناخرسندی از سلطان و حکومت وی منسوب دارند تا به ترس از فاجعه مغول. شاید اینکه نجم الدین رازی معروف به نجم دایه هم در تحریر دوم مرصاد العباد خویش اشارتی را که در تحریر اول آن به کشته شدن اهل و عیال خویش در عراق دارد حذف می کند، و اخلاف مولانا مهاجرت جدشان بهاء ولد را از قلمرو خوارزمشاه که به احتمال قوی برای فرار از بلای مغول و نیل به محل امن تری بوده است به رنجیدگی از سلطان یابه الزام او منسوب می نمایند، ناشی از همین احساس باشد که گریختگان از پیش حادثه مغول، از رها کردن یار و دیار و اکتفا کردن به نجات خود و خانواده خویش از آن بلای ناگهانی، خود را بدان سبب در خور ملامت وجدان می یافته اند.

ت

۳۹

هنگام عبور از نشابور، درین اوان جلال الدین محمد تقریباً سیزده ساله بود و به هر حال آن اندازه رشد داشت که بتواند در ضمن ملاقات پدرش بهاء ولد با شیخ عطار، مورد توجه و تحسین این شیخ بزرگ نشابور و احیاناً معروض امتحان و اختباروی واقع شده باشد. اینکه در روایات گفته اند شیخ عطار نسخه‌یی از اسرارنامه خویش را به وی هدیه کرد، البته غرابتی ندارد. اصل ملاقات بهاء ولد هم با شیخ عطار که درین اوقات بر وفق روایتی که ابن الفوطی از خواجه نصیر طوسی نقل می کند «پیری خوش گفتار» تلقی می شد، نکته‌یی است که در روایات راجع به بهاء ولد همه جا آمده است و وقوع آن خالی از اشکال به نظر می رسد.

الف

با آنکه بهاء ولد و شیخ عطار بر خلاف آنچه در روایات متأخر می آید ظاهراً هیچ کدام از پیروان کبرویه نبوده اند^۱، اما علاقه آنها به احوال و اقوال صوفیه و اینکه در آن ایام بهاء ولد واعظی نام آور و فرید الدین عطار شاعری مشهور بوده است می تواند از دواعی و اسباب وقوع این ملاقات بوده باشد. به علاوه، شیخ عطار سالها قبل در نشابور با شیخ مجدالدین بغدادی (مقتول ۶۰۷) از خلفاء و دوستان شیخ نجم الدین کبری (مقتول ۶۱۸) مانوس بوده است و بهاء ولد هم نه فقط از سرزمین خوارزم که موطن این شیخ بوده است، می رسیده است، بلکه در مسافرت خویش به خوارزم با شیخ نجم الدین کبری که درین ایام در جرجانیه و خیه می زیسته است و به احتمال قوی در سالهای گذشته نیز با همان مجدالدین بغدادی مصاحب و معاشر دیرین عطار از

۱/۳۸ - ولدنامه/۱۹۱ - ۲ - تاریخ جهانگشای ۱۰۲/۱، ح ۳ - ۳ - فیه مافیه/۱۷۳

۳۸/۳ * ب ۱۰: ۳۵، ۱۷۰/۱

دور یا نزدیک آشنایی داشته است. همین سوابق، شیخ عطار را که ظاهراً به سبب مکنت نسبی به پذیرایی از واردان و غرباء و به درک صحبت و عاظ و مشایخ هم تبرک می جسته است، ممکن است طالب و مشتاق این ملاقات کرده باشد.

ب

درین ملاقات که جلال الدین محمد با پدر همراه بوده است و می گویند ذوق و حال او شیخ عطار را نسبت به وی علاقه مند کرده است و این سخن هم که می گویند شیخ نشابوری در حق این کودک بلخی به پدر وی گفته است «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند»^۲ از لحن و بوی کلام عطار خالی نیست، و اظهار چنین امیدی در حق شیخ زاده نوباوه‌یی که می بایست در آن سنین سیزده سالگی عقل و تمیز بالغان و در رسیدگان را داشته باشد، حاجت به فراست و کرامت فوق العاده‌یی ندارد. نسخه‌یی از اسرارنامه نیز که به موجب همین روایت از جانب عطار به جلال الدین محمد اهداء شده است، به احتمال قوی می بایست نشان آن باشد که شیخ در این ملاقات به هر نحوی بوده است از قریحه شاعری جلال الدین بویی برده باشد. از مجموع قراین پیدا است که جلال الدین محمد، هنگام خروج نهایی از بلخ و ماوراء النهر، آن مایه تربیت ذوقی و قریحه صافی داشته است که از شعر صوفیانه تمتع تواند برد و شاعر صوفی سالخورده‌یی مثل شیخ عطار هم مایه ذوقی و ادبی او را در خور اعجاب و تحسین یافته باشد.

پ

اینکه آثار تربیت و ذوق شعر و ادب رایج در خراسان در آثار مولانا جلوه‌یی دارد که حاکی از عمق فکرت و طول ممارست در شعر و ادب فارسی است، نشان می دهد که اظهار تحسین و اعجاب عطار در حق وی، از باب دلنوازی و خوشامد گویی به پدر و یا تعارف و تمجید زبانی نسبت به پسر نباید بوده باشد. معهذ^۳ چون روایت راجع به عطار و اسرارنامه در ولدنامه و مناقب العارفین نیست، ممکن است اصل ملاقات یا جزء اخیر آن محل تردید باشد. درینصورت شاید روایت را بدان سبب بر ساخته اند که تا ارتباط فکر و بیان مولانا را با عطار که برخی مضامین از اسرارنامه و دیوان و سایر آثار وی در مثنوی اخذ شده است بیان دارند.

ت

۴۰

با آنکه در خروج از بلخ و قلمرو خوارزمشاه، محرک عمده بهاء ولد به احتمال قوی فرار از پیش حادثه مغول و فکر نیل به محل ایمنی بود، وی از آغاز حرکت شاید از باب تبرک و یا به خاطر مصلحت، مقصد اصلی خود را ظاهراً

مسافرت مکه و به جای آوردن حج واجب اعلام کرده بود. چنانکه امام غزالی هم هنگام ترک بغداد به بهانه حج بیرون آمده بود و زهاد و صوفیه در غالب اسفار خود مخصوصاً از باب تیمن و تبرک سفر حج را مقصد اصلی خویش می ساخته اند.

الف

بهاء ولد چون عزیمت حج داشت از خراسان طریق بغداد پیش گرفت. اما آنجا، چنانکه شیوه فقها و علماء و مدرّسان بود، به مدرسه‌یی از مدارس دارالخلافه وارد شد و آنگونه که از واعظ صوفی مشربی مثل او انتظار می رفت به رباط و خانقاه صوفیه که زهاد و غرباء غالباً در آنجا وارد می شدند فرود نیامد. مع هذا قول افلاکی که می گوید در مدرسه مستنصریه فرود آمد درست نیست. چرا که مدرسه مستنصریه در عهدبانی آن و بین سالهای ۶۲۵ تا ۶۳۱ بنا شده است^۱ و در حدود سنه ۶۱۸ که خانواده بهاء ولد در عزیمت حج از خراسان وارد بغداد شده اند البته وجود نداشته است. به احتمال قوی، شهرت فوق العاده این مدرسه در اواخر عهد خلافت بغداد، موجب خلط و اشتباه راوی درین باب شده باشد.

ب

مجلس گفتن بهاء ولد هم در بغداد، مخصوصاً مقارن شروع اوقات حج که طبعاً تعداد زیادی فارسی گویان خراسان و عراق، خواه به قصد ادای حج و خواه به خاطر فرار از تهدید فاجعه مغول، به بغداد روی آورده بودند، استبعادی ندارد. اینکه مقارن آن ایام، از کثرت کسانی که از اطراف به بغداد وارد می شده اند، آنگونه که از یک قصیده اثیرالدین اومانی برمی آید، خانه نایاب و کرایه مسکن گران بوده است^۲، خود نشان می دهد که تعداد فارسی گویان و تاجیکان مسافر در بغداد در آن ایام آن اندازه بوده است که مجالس پرشور و حال بهاء ولد را در پایتخت خلافت عباسی از ازدحام مستمعان پر کنند، و شهرت و آوازه واعظ بلخ که سالهای دراز در خوارزم و خراسان خود و پدرانیش به وعظ و تذکیر اشتغال داشته اند نیز بدون شک داعی عمده‌یی در جلب مستمعان و غریبان فارسی گوی مقیم بغداد به این مجالس گرم و هنگامه انگیز بهاء ولد می توانسته است باشد.

پ

حاضر آمدن بعضی رجال و مشایخ هم که به نحوی از انحاء با خراسان و عراق و با مردم آنها مربوط بوده اند^۳ درین مجالس، البته اشکالی ندارد. اما اینکه ناصر خلیفه در مجلس وعظ او حاضر شده باشد، هر چند به خاطر دلجویی از آوارگان خراسان و استمالت از آنها که خود موجب مزید ناخرسندی قوم از سلطان خوارزم و بقایای خاندان خوارزمشاه می شده است و بدینگونه خلیفه اهل خراسان و ماوراءالنهر و عراق را به نوعی برضد خانواده دشمن دیرینه خویش تحریک می کرده است وقوعش تاحدی شاید خالی از اشکال باشد، باز با آنچه از ضعف عربیت (§ ۳۲ ت)

بهاء ولد مشهودست غریب به نظر می آید؛ وگر چند واعظ بلخی در محضر خلیفه بغداد اقوالی را که از پیش به عربی تهیه کرده بوده است بر زبان رانده باشد.

لیکن اینکه بهاء ولد دعوت خلیفه ناصر را جهت ملاقات رد نماید و هدیه او را نپذیرد و در مجلس وعظ او را عتاب سخت کند، با آداب عصر و با وضع حال بهاء ولد که به هر حال در بغداد همچون رهگذری غریبه تلقی می شده است منافات دارد. فقدان ذکر این واعظ بلخی در کتب راجع به احوال اعیان علماء عصر، نشان می دهد که وی عالمی مشهور و صوفی یا زاهدی نام آور هم نبوده است. به علاوه، فحوای روایت، با خلق و خوی خلیفه ناصر که از پادشاهان و گردنکشان عصر هم جز تواضع و خضوع فوق العاده را نمی پذیرفته است توافق ندارد و داستان ظاهراً از روی حکایت مربوط به عتاب بهاء ولد در حق فخر رازی و خوارزمشاه (§ ۳۵ پ، ج) ساخته شده است و به احتمال بسیار، از مقوله مبالغات مریدانه معتقدان افراط کار باشد که همواره مرشد و شیخ خود را از تمام اهل عصر برتر می دانند و همگان را نسبت به وی مطیع و خاضع می خواهند.

۴۱

اظهار حرمت و تکریم فوق العاده‌یی هم که به موجب قول مناقب نویسان شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) در بغداد نسبت به بهاء ولد به جای آورد، ممکن است درست باشد و ناشی از خوی مهمان نوازی صوفیه یا پاسخی به حرمت و اکرام بهاء ولد در بلخ و خراسان در حق بعضی دوستان و متعلقان شیخ بوده باشد. این نکته هم که شیخ شهاب الدین از سالها پیش در بغداد شیخ الشیوخ صوفیه و مورد توجه و تکریم غالب مشایخ عصر بود، می بایست از اسبابی بوده باشد که بهاء ولد را در ورود به بغداد به ملاقات او جلب کرده باشد.

حضور تعداد کثیری از صوفیه مقیم بغداد که غالباً فقرا و اکثر فارسی گویان بوده اند نیز ممکن است بهاء ولد را برای منعقد کردن مجالس وعظ در رباط مرزبانیه^۱ که محل سکونت مریدان و مهمانان شیخ الشیوخ بوده است بدانجا خوانده باشد. به علاوه، حرمت فوق العاده خلیفه در حق شیخ هم لابد باید از اسباب جلب توجه واردان به حضور در مجالس و خانقاه وی شده باشد. این نکته هم که خلیفه ناصر خود گاه در مجالس وعظ شیخ شهاب الدین حاضر می شده است^۲، ممکن است موجب

۱/۴۰- ابن الفوطی، الحوادث الجامعه/۹-۵۳ ۲- فروزانفر، زندگانی مولانا/۱۵

۳- رساله فریدون/۱۴.

ابداع قصه مربوط به حضور وی در مجلس بهاء ولد شده باشد، یا آنکه چون مقارن همین ایام خبر واقعه مغول هم به خلیفه رسیده بوده است^۳ و گریختگان خراسان و کسانی که به قصد حج دیار خود را ترک کرده بودند در این ایام در بغداد بوده اند ممکن است در رباط مرزبانیه یا در یک مدرسه بغداد شیخ شهاب الدین مجلس وعظی دایر کرده است که خلیفه هم به خاطر او و به اندیشه دلجویی از فراریان حادثه مغول درین مجلس حاضر شده است و احتمالاً غیر از شهاب الدین سهروردی که خلیفه به تشریف او در مجلس حاضر شده است، بهاء ولد هم که به هر صورت واعظی نام آور از خطه خراسان و در شمار فراریان از مغول و ناراضیان از سلطنت خاندان خوارزمشاه بوده است قبل از شیخ کلمه‌یی چند گفته باشد و روایات افلاکی در باب مجلس گفتن بهاء ولد در حضور خلیفه محتملاً مبنی بر نظیر این امر بوده باشد.

ب

مقارن ورود بهاء ولد به بغداد، شیخ شهاب الدین سهروردی از رسالتی که از جانب خلیفه به دربار سلطان علاء الدین کیقباد (۶۳۴-۶۱۷) پادشاه سلجوقی روم داشت بازگشته بود (۶۱۷) و از سلطان سلجوقی که او را برخلاف سلطان محمد خوارزمشاه و آنچه از کبر و جبروت او در یک سفارت مشابه خویش در خوارزم (۶۱۴) به خاطر داشت [۱۰] بیشتر در متابعت شریعت یافته بود خاطره‌های خوش داشت. در همین سفر بود که وی از جانب خلیفه خلعت و تشریف برای سلطان علاء الدین برده بود و چون سلطان را متابعت شریعت یافته بود از باب تربیت و تهذیب او «مقرعه حدود» را که چهل چوب به هم بسته باشد بر پشت او فرو کوفته بود و سلطان نیز نسبت به خلیفه اظهار انقیاد و تکریم فوق العاده کرده بود و در حق خود شیخ نیز اکرام بسیار نشان داده بود و در بازگشت از قونیه، چنانکه از روایت ابن بی بی^۴ برمی آید، «بعضی از امراء کبار و مهمانداران خاص» را تا به «محروسه» ملطیه بدرقه شیخ کرده بود.

پ

ظاهراً خاطره دین پروری و درویش نوازی این سلطان روم، سبب شده بود که در ملطیه، وقتی نجم الدین رازی که نیز در همدان از پیش حادثه مغول فرار کرده بود و طالب آن بود که به قول خود «مسکن در دیاری سازد که در او اهل سنت و جماعت باشند و از آفت بدعت و هوی و تعصب پاک بود و به آمن و عدل آراسته باشد و رخص اسعار و خصب معیشت بود و در آن دیار پادشاهی دیندار دین پرور عالم عادل منصف متمیز باشد که قدر اهل دین داند و حق اهل فضل شناسد»^۵ به ملاقات شیخ شهاب الدین رسید، شیخ وی را تشویق کرد تا به قلمرو سلطان علاء الدین آهنگ کند

و هر چند طریق صوفیه توجه به حجت ملوک و سلاطین را اقتضا ندارد، از چنین پادشاه موفق که «هم از علم نصیبی تمام دارد و هم از ثمرات ریاضات و مجاهدات نصابی کامل» و در عین حال «محب و مرتبی از باب علوم و اصحاب قلوب است»^۴ خود و مستفیدان خلق را منقطع و محروم ندارد. بدینگونه، سهروردی برای نجم الدین رازی که از فاجعه مغول گریخته بود و قلمرو سلطان خوارزم را که دیگر تقریباً وجود نداشت نیز نمی پسندید، حوزه ولایت سلطان کیقباد را ملجأ و ملاذ مناسبی می یافت و حتی کلمه بی چند در تعریف شیخ و کتاب مرصاد العباد او به سلطان نوشت.

ت

با طرز فکری که شیخ مقارن بازگشت از سفر قونیه در باره این سلطان سلجوقی داشت، به هر صوفی و واعظ و عالم و شاعری که از فاجعه مغول و قلمرو سلطان خوارزم گریخته بود برمی خورد، به احتمال قوی او را به حوزه فرمانروایی وی رهنمونی می کرد و لابد وقتی بهاء ولد را هم در بغداد در حالی شبیه به حال نجم الدین رازی در ملطیه یافته است، باید او را به مهاجرت به روم و مسافرت به قونیه تشویق کرده باشد. اینکه بهاء ولد بلاواسطه از طریق بغداد به جانب روم نرفته است ظاهراً از آن روست که در آن ایام، عزیمت حج او را به جانب حجاز می کشیده است و با آنکه، به احتمال قوی از همان اوقات هوای قونیه و بلاد مربوط به قلمرو سلطان سلجوق او را به سوی بلاد روم می خوانده است، شاید نام و آوازه فخرالدین بهرامشاه (وفات ۶۲۲) ملک 'رزنجان هم که منظومه مخزن الاسرار نظامی گنجوی به نام او اهداء شده بود و صیت دانش پروری و عدالت گستری او هم تا بلاد خراسان رسیده بود در آن ایام تا حدی او را به مسافرت به نواحی ارزنجان هم تشویق می کرده است.

ث

۴۲

از بغداد، بهاء ولد به عزیمت حج بیرون آمد و بعد از به جا آوردن مناسک، از طریق دمشق عازم قونیه و بلاد سلجوقیان روم شد. اینکه در ولدنامه سلطان ولد از منازل بین راه که توقف در آنها آنگونه که در مسافرت و عاظ و مدّگران آن ایام رسم بود سالها به طول انجامید ذکری نشده است و وی درین باره فقط از روم و قونیه^۱ یاد می کند، غیر از آنکه در مورد بهاء ولد بنای کتابش بر اختصارست، حاکی از این نکته است که از همان مگه ظاهراً مقصد نهایی معلوم بود و بهاء ولد عزم قونیه داشت و به احتمال قوی می بایست تأکید و توصیه شیخ شهاب الدین سهروردی

۱/۴۱ و ۲- جستجو در تصوف/۱۷۳ ۳- مناقب ۲۰/۱ ۴- چاپ عکسی/۲۲۹

۵۶۵- مرصاد العباد/ ۲۰، ۲۳

الف

تصمیم وی را درین عزیمت راسخ تر کرده باشد.

اینکه بر وفق اشارت ولدنامه، بهاءولد از مکه یکسره به قونیه آمده باشد و آنجا «بعد دو سال از قضای خدا»^۲ سربه بالین خاک نهاده باشد، ظاهراً به کلی نادرست و ناشی از خلط و خطای نسخه نویسان کتاب ولدنامه بوده باشد. چرا که درینصورت وفات بهاءولد در سنه ۶۲۰ خواهد بود و این با آنچه در روایات ولدنامه در باب حوادث بعد و آنچه منجر به ورود شمس تبریز به قونیه شد نیز توافق ندارد.

ب

زیرا آنگونه که از روایت سلطان ولد برمی آید، سیدبرهان محقق ترمذی (وفات ۶۳۸) شاگرد و مرید بهاءولد که به دنبال شیخ خود و برای دریافت صحبت او به روم آمد وقتی به قونیه رسید یکسال از وفات واعظ بلخی می گذشت^۳. و چون بر وفق این روایت جلال الدین محمد پسر بهاءولد نه سال تحت تربیت و ارشاد سید واقع شد^۴ و پنج سال بعد از مرگ او بود که شمس تبریز به قونیه رسید^۵، ورود شمس به قونیه هفده سالی بعد از پایان حج بهاءولد (۶۱۸) خواهد شد که سنه ۶۳۵ می شود. مولانا هم درین هنگام جوانی خواهد بود سی و یکساله. اما از مقالات شمس تبریز به صراحت برمی آید که ورود او به قونیه در سنه ۶۴۲ بوده است که جلال الدین محمد در آن هنگام به هیچ وجه در اوایل سنین سی سالگی نبوده است؛ مدرس و واعظی میانسال و جاافتاده و باوقار به شمار می آمده است که شاگردان و مریدان بسیار در رکاب او حرکت می کرده اند.

پ

پس اینکه بهاءولد دو سال بعد از ادای حج در قونیه وفات یافته باشد و جلال الدین محمد شانزده ساله جای او را گرفته باشد به هیچوجه درست به نظر نمی آید. افلاکی هم در مناقب العارفین وفات بهاءولد را در سنه ۶۲۸ ذکر می کند که در انصورت ورود شمس به قونیه (۲۶ جمادی الثانیه ۶۴۲) چهارده سالی بعد از وفات وی خواهد بود که در آن هنگام جلال الدین محمد مردی سی و هشت ساله بوده است و بعد از چهارده سالی که از وفات پدرش می گذشته است می توانسته است مسند وعظ و تدریس او را با جلب مریدان و شاگردان متعدد و پرشور اشغال کرده باشد. به علاوه، ازین چهارده سال هم نه سالش را می توانسته است تحت ارشاد و اشراق سید برهان محقق گذرانده باشد و پنج سال دیگر را قبل از ملاقات شمس در وعظ و تدریس و ارشاد یاران و مریدان به سر آورده باشد.

ت

درینصورت، ممکن است در عبارت ولدنامه آنچه «بعد دو سال» خوانده می شود «بعد ده سال» بوده باشد. این نکته باتاریخ وفات بهاءولد، بدانگونه که در روایت افلاکی آمده است و با آنچه افلاکی در باب منزلهای بین راه از مکه تا قونیه و

در باب توقف های طولانی بهاء ولد در برخی از این منازل یاد می کند توافق دارد و از این جمله برمی آید که سلطان ولد هم وقتی در ولدنامه «قونیه» می گوید، مرادوی در بعضی موارد تمام قلمرو سلطان کیقباد سلجوقی است نه تختگاه آن. پس اینکه بهاء ولد به قرار روایت ولدنامه، و مخصوصاً آنگونه که تصحیح عبارت آن اقتضا دارد، ده سالی بعد از ورود به قلمرو سلطان سلجوقی وفات یافته باشد درست می نماید. این نکته هم که از رساله سپهسالار برمی آید که در هنگام ورود به قونیه جلال الدین محمد چهارده ساله بود^۵ به همین معنی که از قونیه تمام ولایت روم و نه تختگاه آن مراد باشد درست خواهد بود. چرا که ورود جلال الدین محمد و پدرش به قلمرو سلاطین سلجوقی روم و دست نشاندگان آنها، به هر حال بعد از اتمام مراسم حج (۶۱۸) خواهد بود.

ث

اما برخلاف سلطان ولد و سپهسالار که در شرح مسافرت بهاء ولد به قونیه منازل بین راه را یاد نکرده اند و ورود به قلمرو روم را که بعضی ولایات آن حتی امراء مستقل یا امارات موروثی داشته اند در حکم ورود به توابع قونیه شمرده اند، افلاکی اطلاعات جالبی از احوال خانواده بهاء ولد در طی این منازل به دست می دهد که چون با ذکر جزئیات مقرون است و با قراین دیگر هم موافق به نظر می آید، در صحت آنها جز در آنچه مربوط به تعیین دقیق سالهای بین راه است و خالی از تناقض نیست، تردید نباید کرد. باری آنگونه که از مجموع این روایات برمی آید، بعد از ادای حج و زیارت حرمین (ذی الحجه ۶۱۸)، بهاء ولد از طریق دمشق به جانب آسیای صغیر آهنگ کرد. اما نخست به ولایت ارزنجان که ظاهراً آوازه ملک فخرالدین (وفات ۶۲۲) وی را بدانجا می کشانید عزیمت نمود.

ج

البته روایات افلاکی که بر وفق آنها در طی این منازل بهاء ولد قرب یک سال در آقشهر، نزدیک چهار سال در ملطیه، و قریب هفت سال در لارنده توقف داشت هیچ جا سنه کامل را در محاسبه این سالها الزام نمی کند. پس کلّ این سالها، بی آنکه بالضروره شامل دوازده سال تمام باشد، ممکن است به طور تقریبی حدود ده سالی بیش نباشد و بهاء ولد در پایان این مسافرت، اندک مدتی بعد از ورود به تختگاه سلطان (۶۲۸)، در قونیه وفات یافته باشد یا در قونیه بیش از چند ماه زیسته باشد و سالهای توقف در شهرهای بین راه کمتر از آنچه در روایت افلاکی آمده است بوده باشد.

چ

۴۳

بهاء‌ولد، بعد از به جا آوردن حج، چون قصد بازگشت به خراسان نداشت و احتمالاً تشویق شهاب‌الدین وی را به جانب قونیه، و آوازه فخرالدین بهرامشاه وی را به نواحی ارزنجان می‌کشانید، بعد از عبور از دمشق به ارزنجان رفت. البته ارزنجان هر چند ملک فخرالدین بهرامشاه فرمانروای آن که دست‌نشانده سلاجقه روم بود نسبت به اهل دین و ارباب دانش علاقه‌ی مخلصانه نشان می‌داد، خود شهر چنانکه از اشارات نجم‌رازی هم در مقدمه مرموزات اسدی [۱۱] برمی‌آید، درین ایام برای واعظ صوفی مسافر چندان منزلگاه دلنوازی محسوب نمی‌شد و ساکنان آن که حتی سالها بعد در عهد ابن‌بطوطه هم اکثرشان ارمنی بودند نمی‌توانستند برای مجالس وعظ و تذکیر بهاء‌ولد طالبان مناسبی باشند.

الف

به همین سبب بود که واعظ بلخ در آنجا توقف زیادی نکرد. به آتشهر رفت و در آنجا و همچنین در ملطیه که نفوس مردم تاجیک و فارسی‌گوی در آنجا بیشتر بود و از لحاظ محیط فکری و روحانی تا حدی شهرهای خراسان را به یاد می‌آورد، چندی به وعظ و تدریس پرداخت و از آن پس در ولایت لارنده که بعدها قرامان خوانده شد یک چند رحل اقامت افکند. در آنجا نیز مثل ملطیه، غیر از اشتغال به وعظ به کار تدریس نیز که ظاهراً در بلخ به علت کثرت مسافرت یا جهات دیگر در آن زمینه شهرت و قبولی نیافته بود، اشتغال جست.

ب

دوری از محیط تحریک و توطئه علماء بلخ و عدم حضور رقیبان و مدعیان معارض، می‌بایست مجالس درس وی را در لارنده مورد توجه طالب علمان کرده باشد. چرا که وی درین شهر اقامتی بالنسبه طولانی کرد و شاید در عین حال منتظر دعوت یا اصرار سلطان علاء‌الدین کیقباد بود که درین سالها اشتغال به گرفتاریهای گونه‌گون مانع از توجه وی به اینگونه امور می‌شد و ظاهراً به نجم‌الدین رازی هم که سفارشنامه‌ی از شیخ شهاب‌الدین همراه داشت، با آنکه وی کتاب مرصاد العباد خویش را به نام او کرده بود (۶۲۰)، در آن سالها توجه چندانی نشان نداده بود. همین امر که ظاهراً ناشی از دل مشغولیهای سلطان در امور مملکت بود، سبب شد که نجم‌الدین رازی با نومییدی قلمرو سلطان روم را به قصد بغداد ترک کند (حدود ۶۲۲) و بهاء‌ولد توقف در ملطیه (حدود ۶۲۲) و سپس لارنده را بر تعجیل در ورود به قونیه که هنوز از طرف سلطان درین باب دعوت جدی به وی نرسیده بود ترجیح دهد.

پ

سلطان علاء‌الدین کیقباد، درین سالها، یکبار چند سالی بعد از وفات فخرالدین بهرامشاه ناچار شد به ارزنجان لشکر کشد (۶۲۵) و یکبار به خاطر تاخت و تازهای مکرر و نگران‌کننده سلطان جلال‌الدین منکبرنی در نواحی مجاور مرزهای

روم مجبور شد با این مدّعی خطرناک درآویزد و بالاخره در نواحی یاسی چمن شکست سختی به این آخرین سلطان خاندان خوارزمشاهان وارد کند (رمضان ۶۲۷)، و بدینگونه در اواخر سنه ۶۲۷ بود که توانست در قونیه احساس امنیت و آرامش نماید. اگر بهاءولد هم بعد از سالها توقف در ملطیه و لارنده اندک مدتی بعد از ورود به قونیه در سال ۶۲۸ وفات یافته باشد، به احتمال قوی ورود وی به تختگاه سلطان باید در همین سال ۶۲۷ و در دنبال دعوت و اصرار سلطان یا اعیان دولت او که در بعضی روایات هم بدان اشارت هست بوده باشد.

ت

در همین شهر لارنده بود که مادر جلال الدین محمد، مؤمنه خاتون معروف به بی بی، وفات یافت و قبرش در آنجا باقی است. هم درین شهر بود که واعظ بلخ، گوهرخاتون نام از خاندان شمس الائمه سرخسی را که مادرش از خویشان بهاءولد و از همراهان حرم وی بود به پسرش جلال الدین محمد تزویج کرد. حتی می گویند — و البته در ولدنامه به این نکته هیچ اشارت نیست — که سلطان ولد (وفات ۷۱۲) پسر جلال الدین محمد هم در همین ایام در لارنده ولادت (۶۲۳) یافت.

ث

۴۴

تفصیل مسافرتهاى بهاءولد، آنگونه که در مناقب افلاکی هست، در ولدنامه و رساله سپهسالار نیست. در نفحات الانس جامی هم در باب منازل بین راه روایتی هست که با روایت افلاکی کاملاً منطبق نمی نماید و ممکن است وی آن را از مأخذ دیگری گرفته باشد. به هر حال، تعداد سالهای اقامت در منازل بین راه و ترتیب آنها در روایات، خالی از اشکال نیست. و چون بهاءولد به عنوان واعظ سفر می کرده است، ممکن است در ضمن توقف در یک شهر، گاه چندی نیز به شهر دیگری جهت وعظ و تذکیر به طور موقت مسافرتهاى کوتاه کرده باشد.

الف

قونیه که مقصد سفر بهاءولد بود و وی بعد از توقف طولانی در بلاد بین راه به دعوت و اصرار سلطان کیقباد یا اعیان و ارکان دولت وی سرانجام بدانجا عزیمت کرد، درین ایام تختگاه عمده سلجوقیان روم بود. تقریباً یک قرن قبل از ورود بهاءولد به آنجا، مسعود اول سلطان سلجوقی روم (۵۵۰ — ۵۱۲) قونیه را پایتخت خویش ساخته بود و در آنجا مساجد و ابنیه یی بنا کرده بود. در آنجا، زبان ترکی در بین ترکمانان ولایت رایج بود. اما بیشترین اهل شهر از ترک و تاجیک، به زبان فارسی سخن می گفتند و فارسی گویان تاجیک غالباً محترفه شهری بودند و بعضی مقامات دیوانی و اکثر مناصب شرعی به آنها تعلق داشت. از سگنه بومی، بعضی ارمنی بودند و اکثری یونانی که آیین نصرانی داشتند و اخلاف آنها که با ترکان

آمیخته بودند، اکذشان خوانده می شدند. غیر از اینها، دو طبقه دیگر که در شهر امتیازی داشتند عبارت بودند از اخیانِ اهلِ قُتوت و صوفیان صاحب خانقاه. فقهاء و طلاب هم اهمیت خاص داشتند و امراء و ارکان دولت در حق صوفیه و فقهاء علاقه و حرمت بسیار نشان می دادند.

ب

بهاء‌ولد، در چنین ولایتی، به خاطر مجالس وعظ و تذکیرش مورد توجه عام و خاص واقع می شد و در عین حال، دوری از سرزمین خراسان و از کارشکنی های فقهاء و ائمه آندیار، در اینجا به وی فرصت می داد تا به عنوان فقیه و مدرس نیز تعدادی شاگرد و مرید گرد خود جمع آورد. علاءالدین کیقباد که این واعظ و مدرّس صوفی مشرب خراسان را از لارنده به قونیه دعوت کرده بود، در اکرام وی کوشید. و چون واعظ بلخی درین هنگام پیری موقّر از اخلاف ابوبکر صدیق بود و تعداد زیادی مریدان از تاجیکان لارنده و فارسی گویان سایر بلاد روم نیز به وی پیوسته بودند، بعید نیست که سلطان ضمن سعی در تکریم و تعظیم او، آنگونه که در روایات مناقب نامه ها هم هست، گاه دست وی را نیز از روی ادب یا از باب جلب توجه فارسی گویان ولایت بوسیده باشد.

پ

آنگونه که از قراین بر می آید، بهاء‌ولد در قونیه مدت زیادی نماند. با آنکه مجلس وعظ و درس او موجب جلب مریدان و علاقه مندان بسیار هم شد ظاهراً در همان اوایل ورود به این شهر در سن هشتاد و سه سالگی وفات یافت. مرگ وی بر حسب روایت افلاکی در هجدهم ربیع الثانی سنه ۶۲۸ روی داد و گویند اعیان و رجال شهر هم مثل اکثریت عامه بر جنازه او حاضر آمدند.

ت

بعدها به سبب شهرت خود او یا حیثیت فوق العاده‌یی که تدریجاً برای پسرش جلال الدین محمد در قونیه حاصل آمد، بر مقبره او بنایی از مرمر برآوردند و امیر بدرالدین گوهر تاش معروف به دزدار، در آنجا مدرسه‌یی ساخت که شایسته سلطان العلماء بلخ بود و از آن پس، مدرسه و مقبره پسرش مولانا جلال الدین محمد نیز شد.

ث

درین هنگام، جلال الدین محمد کمتر از بیست و چهار سال نداشت و با اینحال، بر رغم جوانی، مسند وعظ و تدریس پدر را به اصرار مریدان و دوستان وی اشغال کرد. شک نیست که حمایت و عنایت سلطان کیقباد هم برای این خانواده مهاجر خراسانی که اندک زمانی بعد از ورود به پایتخت سلجوقیان روم مهتر و سرور خود را از دست داده بود می بایست فوق العاده مغتنم و مایه امید بوده باشد.

ج

قلمرو سلجوقیان روم، اندکی بعد از وفات بهاء‌ولد، با مرگ سلطان

علاءالدین کیقباد (۶۳۴) دچار تزلزل و انحطاط گشت. بعد از علاءالدین، پسرش غیاث‌الدین کیخسرو که گویند پدر را به اشارت یا رضایت وی مسموم کرده بودند، در قونیه به سلطنت نشست و تمام دوران فرمانروایی را در عشرت و بطالت به سر برد. وی در محلّ کوسه داغ از نواحی ارزنجان، از سپاه مغول شکست خورد (۶۴۱) و از آن پس، ولایت روم عرضه‌تاخت و تاز و گیر و دار سرداران و عمّال مغول شد.

چ

بعد از وفات وی (۶۴۳) ولیعهدش علاءالدین کیقباد دوم به حکم وصیت پدر جانشین او گشت. اما جلال‌الدین قراطای و سایر ارکان دولت، وصیت سلطان را مایه بروز ناخرسندی یافتند. ازین رو، دو برادر دیگرش را نیز با وی بر تخت نشاندند و خطبه و سکه را به نام هر سه کردند. اما حکومت مشترک البته نمی‌توانست دوام بیاورد و به زودی با وفات قراطای (۶۵۲) بین آنها خلاف افتاد. وقتی علاءالدین برای اظهار ایللی به اردوی باتوخان، پادشاه مغول، عزیمت کرد، با آنکه این عزیمت وی هم با صوابدید و ترغیب برادران بود، سفر وی به اردو موجب دغدغه آنها گردید و به تحریک آنها در ضمن راه مسموم شد. دو برادر دیگر نیز شرکتشان دوام پیدا نکرد. چون عزالدین کیکاوس غلبه یافت، رکن‌الدین را فرو گرفت و «خود به استقلال بر تخت سلطنت تمکن یافت» اما در مقابل تاخت و تاز بایجو سردار مغول که از مذاکرات پنهانی وی با ممالیک مصر به وحشت افتاده بود، قدرت مقاومت نیاورد. حمله بایجو در قونیه موجب وحشت سلطان و رعیت شد و سلطان عزالدین شکست خورد و از قونیه به درگاه ملک الروم در استنبول پناه برد. امراء که با بایجو مصالحه کردند، رکن‌الدین قلع ارسلان را از حبس بیرون آوردند و به سلطنت نشاندند (۶۵۶)، اما با غلبه‌یی که مغول در تمام امور مملکت پیدا کرده بودند، سلطنت رکن‌الدین اسمی بیش نبود [۱۲]. معین‌الدین پروانه که قدرت واقعی در دست وی بود، در عین حفظ ظاهر شؤون سلطنت، در واقع به «تنظیم مهمّات بایجو و لشکر او» بیشتر توجه داشت. مقارن این ایام، چون هولاکوبه بغداد آمد و بایجوبه اشارت وی از روم عزیمت اردوی ایلخان نمود، عزالدین کیکاوس با کمک سپاه ملک الروم از استنبول عازم قونیه شد و رکن‌الدین ناچار همراه معین‌الدین پروانه به توقات رفت و عزالدین در قونیه به فرمانروایی نشست. معه‌ذا، فرمانروایی او چون تحت نفوذ و تسلط امراء نصارای روم بود، عامه مسلمین و مخصوصاً ارکان دولت را ناراضی کرد. مقارن همین ایام، هولاکوهر دو برادر را به اردو خواند و ولایت روم را بین آنها بالمناصفه تقسیم کرد (۶۵۷). در ضمن مقرر شد قونیه تختگاه سلطان عزالدین و توقات پایتخت سلطان رکن‌الدین گردد. اما تحریکات دایم که عمّال و امراء مغول خود در آن دست

داشتند، دوباره بین دو برادر اختلاف انداخت. عزالدین باز به ملک الروم در استنبول پناه برد و آنجا موقوف و محبوس شد. قونیه هم باتمام قلمرو روم به دست سلطان رکن الدین افتاد و سلطنت مجدد او نفوذ مغول و قدرت معین الدین پروانه را تحکیم کرد. اما چندی بعد، معین الدین پروانه وزیر وی که دل با سلطان بد کرده بود، با عمال مغول در ساخت و با غدر و توطئه اسباب هلاک رکن الدین را فراهم آورد.

ح

پس از آن پروانه پسر چهار ساله رکن الدین را با نام غیاث الدین به سلطنت برداشت و خود با عنوان نیابت به رتق و فتق امور پرداخت (۶۶۴). و چون غالب مناصب را هم بین کسانی که با خود او قرابت یا سابقه دوستی داشتند تقسیم کرده بود، تدریجاً رقیبان را از میدان دور کرد و یکچند دور از تحریکات مخالفان حکومت بی نام و بی منازع راند و تا مولانا زنده بود قدرتش همچنان دوام داشت و آنچه سرانجام وی را طعمه کینه و انتقام مغول ساخت (۶۷۵) چند سالی بعد از وفات مولانا برایش پیش آمد. به هر حال، در قونیه که از چندی قبل از آغاز مثنوی، برای اخلاف علاء الدین کیقباد از سلطنت جز عنوانی نمانده بود، مقارن سالهای نظم مثنوی کارها تقریباً به کلی در دست معین الدین پروانه بود. پادشاهان ظاهری، مثل عزالدین کیکاوس و رکن الدین قلج ارسلان هم در تمام این ایام نسبت به مولانا ارادت بسیار نشان می دادند و احیاناً در مجالس سماع وی نیز حاضر می شدند و هم معین الدین پروانه که صاحب اختیار روم محسوب می شد، در حق مولانا تکریم بسیار داشت و در مجالس وی با نیاز و اخلاص حضور می یافت.

خ

معهدا، درین سالها، روم دیگر آن امنیت سابق را که وقتی موجب جلب بهاءولد به قونیه گشته بود نداشت. اما اشتغال مولانا به درس و وعظ و استغراقش در احوال و اذواق خویش به وی امکان داد تا ناایمنی و تزلزل محیط را فراموش کند و جز به ندرت از ناخرسندیها و نابسامانی های مربوط به این ایام چیزی در اقوال و آثار خویش منعکس ننماید [۱۳].

د

۴۵

به هر حال، برای این مولانای جوان که با وفات بهاءولد (۶۲۸) مسند وعظ و تدریس را همراه با ارادت و تکریم فوق العاده مریدان از پدر به ارث برده بود، میراث روحانی که به همراه این حیثیت ظاهری حاصل شد، علاقه به جمع بین علم ظاهری بود با معارف باطنی. پدرش بهاءولد، مخصوصاً بعد از خروج از بلخ و پیشتر، در بین مریدان و پیروان خویش، غیر از عنوان شیخی و مرادی، به عنوان سلطان العلماء هم مورد تکریم بود. ظاهراً علاقه به همین شهرت و حیثیت علمی سبب شد

که بهاء‌ولد در دوران مسافرت و مهاجرت ده‌ساله‌یی که وی را از خراسان به روم آورده بود، جلال الدین محمد را که استعداد فوق‌العاده‌یی در علوم ظاهری و معارف صوفیه داشت مخصوصاً بیشتر به تعلّم و کسب علم ظاهر تشویق کند.

الف

سید برهان الدین محقق ترمذی، شاگرد و مرید وفادار وی هم که به دنبال استاد و مرشد روحانی خویش و در واقع او نیز در ضمن فرار از حادثه مغول به قونیه رسید، مولانای جوان را که هنگام ورود سید برهان یکسال از وفات والد وی می‌گذشت تحت ارشاد و هدایت خویش گرفت و اینکه وی را ضمن ارشاد به طریقت صوفیه، در عین حال به تکمیل علم ظاهر هم ترغیب کرد، در حقیقت آنچه را خود بهاء‌ولد در باره این فرزند خویش می‌خواست در نظر داشت.

ب

این مرید و شاگرد دیرینه بهاء‌ولد که در بین یاران، «سید سِرْدان» هم خوانده می‌شد و خود واعظ صوفی مشرب پرآوازه‌یی به شمار می‌آمد، قبل از نخستین مهاجرت خانواده بهاء‌ولد از بلخ و شاید تا چند سالی در دوران مسافرت‌های بهاء‌ولد در ماوراءالنهر، تا حدی مربی و لالای جلال الدین محمد خردسال محسوب می‌شد و به همین سبب بود که در ورود او مولانای جوان خود را در تسلیم به هدایت و ارشاد پدرانه وی مردّد نیافت. از گفته سلطان ولد برمی‌آید که مولانا ازین پس مدت نه سال تحت مراقبت و ارشاد سید برهان محقق بود. اما پیداست که این ارشاد و مراقبت صحبت مستمرّ دایم با سید را هم بزوی الزام نمی‌کرد و نفعه روحانی پدر که از طریق سید برهان مولانا را به استکمال علم ظاهر و باطن واداشت، نزدوی نوعی اشراف پدرانه بود. چنانکه خود سید برهان درین مدت در قونیه نماند، به قیصریه رفت و در آنجا که هنوز قبر وی باقی است وزیر شمس الدین اصفهانی (وفات ۶۴۶) برای وی خانقاه و دستگاه ارشاد ساخت.

پ

سید برهان، در عین حال غالباً بین قیصریه و قونیه هم تردد و مسافرت داشت و در همین قونیه بود که صلاح الدین فریدون زرکوب قونوی از وی تربیت و ارشاد یافت و آنگونه که بعدها از زبان سید نقل می‌شد، آنچه را حال و علم حال سید به شمار می‌رفت از وی به میراث یافت. مولانای جوان هم به اشارت وی، آنگونه که از روایت افلاکی برمی‌آید، سه بار چله‌نشینی گزید و سید در پایان این سه چله او را در علم ظاهر و باطن کامل یافت. اگر این روایت درست باشد، می‌بایست سید قبل از این چله‌نشینی‌ها مولانای جوان را به تکمیل علوم ظاهر هم تشویق کرده باشد. درینصورت، ممکن است این چله‌ها در بازگشت از آخرین مسافرت‌های تحصیلی مولانا و مقارن با مراجعت وی از شام هنگام عبور از قیصریه به قونیه و توقف برای

دیدار سید روی داده باشد.

ت

مولانا که بیشک در دوران حیات پدر و احتمالاً از قبل از ازدواج در لارنده یکچند به اشارت پدر در دمشق و حلب به کسب فقه پرداخته بود، در دوران ارشاد سید هم ظاهراً به جهت تکمیل تحصیلات، مسافرت‌هایی به دیار شام کرده بود. اینکه وی یکچند در حلب در نزد کمال الدین ابن العدیم (وفات ۶۶۰) فقه حنفی آموخته باشد و در دمشق از همان اول که به جهت تحصیل رفته است ظاهراً به خاطر حرمت و حیثیت پدر مورد تکریم «علماء شهر» واقع شده باشد^۱، نشان می‌دهد که در دوره حیات پدر و مدت مسافرت و انتقال دایم او در بلاد روم، جلال الدین باید غالباً در بلاد شام به تحصیل علوم اشتغال داشته باشد. سید برهان هم که او را در سن بیست و چهار سالگی و با آنکه در آن هنگام صاحب زن و فرزند هم بوده است هنوز مستعد و محتاج نیل به کمالات علمی بیشتر می‌دیده است، ظاهراً به همین سبب وی را تشویق به تکمیل تحصیلات و مسافرت‌های تحصیلی در بلاد شام و درک صحبت علماء و مشایخ فقه و حدیث کرده باشد.

ث

معهداً، این روایت که مولانا جلال الدین در مدرسه حلاویه نزد ابن العدیم به تحصیل پرداخته باشد بعیدست. چرا که ابن العدیم ظاهراً تا سال ۶۴۳ که به تعمیر و مرمت مدرسه حلاویه پرداخت و آنجا را حوزه درس خویش ساخت، در مدرسه شادبخت به تدریس اشتغال داشت و مولانا مدتها قبل از این تاریخ، تلمذ در محضر ابن العدیم را به پایان آورده بود. همچنین اینکه عزالدین کیکاوس ثانی، آنگونه که از روایت افلاکی بر می‌آید، کس به نزد ابن العدیم فرستاده باشد و بازگشت جلال الدین محمد را به روم درخواست و استجازت کرده باشد، به احتمال قوی افسانه‌یی بیش نیست. زیرا مقارن آغاز سلطنت عزالدین (۶۴۳) سالها بود که مولانا جلال الدین در قونیه به افاده و تدریس اشتغال داشت. پیداست که درین گونه جزئیات، مخصوصاً آنجا که فرصتی برای مبالغه در بزرگداشت مولانا پیش آمده باشد، روایت مناقب نویسان را همواره باید با احتیاط تلقی کرد.

ج

باری بر حسب روایات، در پایان چند بار چله‌نشینی، سید برهان مولانا را در علم باطن و ظاهر کامل یافت. این اشارت نشان می‌دهد که خود سید نیز باید وی را به علم ظاهر تشویق کرده باشد و این طرز تربیت و ارشاد وی، نظارت در اجراء طرز تربیتی بود که خود بهاء ولد ممکن بود از استکمال فرزند توقع داشته باشد. چرا که انتظار وی آن بوده است که پسرش جلال الدین مثل خود او و البته بیشتر، هم واعظی صوفی مشرب و کامل در علم باطن باشد و هم فقیهی زاهد مسلک و ماهر در

علم ظاهر محسوب شود و بدینگونه، مسند وعظ و ارشاد صوفیانه را با مجلس تدریس و فتوای فقیهانه با هم جمع دارد.

ج

برهان محقق، در سال ۶۳۸ وفات یافت^۲ و درین هنگام، مولانا جلال الدین که به قول سید در علم ظاهر و باطن کامل بود، برای احراز مسند وعظ و ارشاد پدر در قونیه از هر حیث آمادگی داشت و البته مجالس وعظ وی در آنجا می توانست مریدان و علاقه مندان کثیری را، از میان تاجیکان و فارسی گویان قونیه برگرد این مولانای جوان جلب نماید.

ح

۴۶

بدینگونه، تمایلات صوفیانه هم که پایه پای تدقیقات عالمانه، به ارشاد و اشارت برهان محقق، در وجود مولانا جلال الدین قوت یافت، در واقع جزو میراث روحانی پدر به وی رسید. بهاء ولد هم با آنکه دوست داشت سلطان العلماء بلخ خوانده شود، به طور بارزی تحت تأثیر عقاید و تعالیم صوفیه واقع بود.

الف

معارف بهاء ولد که تاحدی حاکی از زمینه مجالس وعظ او هم هست، این تمایلات صوفیانه وی را که از مطالعه در احوال و اقوال مشایخ متصوفه حکایت دارد، در عین حال بر سلوک در مقامات روحانی و برخی ریاضات و مجاهدات هم مبتنی نشان می دهد. در طی مسافرتهاى مستمر قبل از مهاجرت هم، خود وی به احتمال قوی با بعضی از مشایخ خراسان مثل شیخ نجم الدین کبری (مقتول ۶۱۸) و مجدالدین بغدادی (مقتول ۶۰۷) باید مکرر ملاقات کرده باشد و بعد از مهاجرت هم، به موجب روایات، با شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) که ظاهراً وی را تشویق به مسافرت به دیار روم و قونیه کرد در بغداد، و با شیخ محیی الدین ابن عربی (وفات ۶۳۸) که گویند چون جلال الدین را در دنبال وی دید گفته بود سبحان الله اقیانوسی از پی یک دریاچه می رود^۱، ظاهراً در دمشق آشنایی یافته باشد.

ب

چون ذکرى از اخذ خرقه و تلقی ذکر از مشایخ در کلام بهاء ولد نیست، بر رغم آنکه مناقب نویسان سَنَدِ خرقه وی را غالباً به شیخ احمد غزالی پیوسته اند^۲، به نظر می آید که تصوف وی از نوع تصوف شیخ سعدی مبتنی بر مجاهده شخصی بوده باشد^۳ و شاید مثل او تا حدی به سبب اختلافات داخلی این سلسله ها، بر رغم آشنایی با مشایخ، عمداً ترجیح داده باشد از انتساب به این سلسله ها برکنار بماند. به علاوه، از قراین پیداست که بررغم این تمایلات صوفیانه، بیشتر دوست داشته است

به عنوان فقیه صوفی تلقی شود تا صوفی فقیه.

پ

اشتغال به وعظ را هم بهاء ولد در عین حال مثل «طایفه مشایخ» برای خود ظاهراً از مقوله اشتغال به دعوت خلق به حق و سعی در امر به معروف و نهی از منکر تلقی می کرده است، و صبغه زهد و تصوف شاعرانه‌یی که به کلام خویش می داده است مخصوصاً برای آن بوده است تا نشان دهد که عامه خلق نباید وی را به تعبیر نجم رازی «واعظی از واعظان یا عالمی از عالمان ظاهر شمرند»^۴.

ت

از این رو، مولانای جوان که بعد از وی و مخصوصاً بعد از آنچه از هدایت و ارشاد سید برهان محقق برای وی از استکمال در علم ظاهر و باطن حاصل شد، بررغم تمایل قلبی که به علوم باطنی و به اشتغال بر سلوک طریقت داشت، مجالس وعظ خود را که مجالس سبعه اش نمونه آنهاست جز در آنچه به عشق حق و ذوق توبه مربوط می شد، همچنان در حد اقتضای ظاهر شریعت نگه میداشت. و با آنکه سید محقق او را با اسرار طریقت آشنایی داده بود، بعد از وفات سید هم مولانا تا هنگام ملاقات با شمس، بیشتر بر جاده علماء ظاهر و اهل شریعت سلوک می کرد و به درس و بحث و آنچه شأن و جاه فقیهانه آن را الزام می کرد، بیشتر از عشق و ذوق و آنچه لازمه جذبه و سلوک صوفیانه بود، علاقه نشان می داد.

ث

آشنایی با شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) که نیز در عین استغراق در عرفان نظری یاب به همان سبب بیشتر اهل درس و بحث بود، ظاهراً از همین دوران بعد از وفات سید برهان، تدریجاً بنیاد گرفت. و اگر آنگونه که از روایت جامی^۵ برمی آید مولانا با شیخ نجم الدین رازی (وفات ۶۵۴) هم فرصت ملاقات و مصاحبت یافته باشد و حکایت نمازی که با شیخ صدرالدین در پشت سر نجم الدین به جای آورد، آنگونه که درین روایت جامی^۶ هست درست باشد، قراین نشان می دهد که جلال الدین درین ایام هنوز بیشتر در جاده شریعت و علم ظاهر سلوک می کرده است.

ج

ملاقات شمس تبریز که مسیر حیات او را دگرگون کرد در واقع اثر عمده اش همین نکته بود که وی را از این تعلق و تقید فوق العاده به علم ظاهر و از عشق به شأن و جاه فقیهانه که تا حدی از میراث روحانی پدرش بهاء ولد به وی رسیده بود رهایی داد (۴۹ § ب و مابعد) و با عالم عشق و جذبه اش آشنایی بخشید.

چ

۱/۴۶ — زندگانی مولانا/۴۳، ح ۲ — رساله فریدون/۹ ۳ — جستجو در تصوف/۲۳۰ ۴ — مرصاد العباد/۴۹۵ ۵ — نفحات الانس/۴۳۵ ۶ — مقایسه شود با: لطایف الطوائف/۱۷۰.

۴۷

شمس تبریز، چنانکه از مقالات وی برمی آید، در بیست و ششم جمادی الثانیه ۶۴۲ به قونیه وارد شد. درین هنگام، قونیه تختگاه بزرگ سلاطین سلجوقی بود. با آنکه در آنجا تعداد عناصر ترک و یونانی در بین طبقات نظامی و روستایی قابل ملاحظه بود، عنصر تاجیک فارسی گوی در بین طبقات دیوانی و تجار و محترفه شهری غلبه داشت و قونیه، از حیث ترکیب عناصر شهری، در واقع بیشتر صبغه محیط خراسان و ماوراءالنهر عهد قبل از مغول را نشان می داد. در مدارس و مساجد شهر، عنصر فارسی غلبه داشت و حتی در مجالس امراء ترک هم زبان فارسی تکلم می شد. استقبالی که مجالس وعظ بهاءولد و پسرش مولانا جلال الدین درین شهر با آن مواجه بود، از همین غلبه عناصر فارسی گوی و تاجیک ناشی می شد.

الف

در همین ایام و سالهای بعد، صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) هم علاوه بر آنچه به عربی تصنیف می کرد به فارسی نیز کتاب می نوشت و قاضی سراج الدین ارموی (وفات ۶۸۲) کتاب لطایف الحکمه را به فارسی تحریر می نمود؛ چنانکه فخرالدین عراقی (وفات ۶۸۸) لمعات خود را در شرح زبده فصوص الحکم به فارسی می پرداخت و قانعی طوسی کتاب کلیله و دمنه را در همین دیار به نظم فارسی در می آورد. اینهمه، به علاوه شهرت و قبولی که آثار نجم الدین رازی درین ولایت داشت، غلبه عنصر تاجیک را درین تختگاه سلجوقیان روم نشان می دهد.

ب

مقارن این اوان، مولانا جلال الدین محمد بلخی، در قونیه فقیه و مدرّس و واعظی بلند آوازه بود. گویند در چهار مدرسه شهر تدریس می کرد و هنگام رفتن به مدرسه بر استر سوار می شد و انبوه طالب علمان پیاده در رکاب او حرکت می کردند. مجالس وعظ او نیز طالبان بسیار داشت و ازدحام مریدان مشتاق، چنانکه درین گونه موارد معمول بود، جلوه و شکوه خاصی بدان مجالس می داد.

پ

در باب مجالس درس او اطلاعات روشن و دقیقی در دست نیست. از اشارت مؤلف جواهر المصیئه در طبقات علماء حنفیه و از آنچه در مثنوی و سایر آثار خود وی انعکاس دارد، پیداست که مولانا در فقه تبهر دارد و همچنین کثرت موارد نقل و اخذ آیات قرآنی در مثنوی، و اشارات مکرر که به احوال انبیاء و قصص مأخوذ از تفسیرها دارد، حاکی از آن است که در تفسیر قرآن نیز توغل و احاطه بسیار دارد. اینکه از بعضی اشارات افلاکی هم برمی آید که در فقه به کتاب هدایه مرغینانی از متون بسیار معروف فقه حنفی رایج در آن عصر و در تفسیر به حقایق التفسیر ابوعبدالرحمن سلمی توجه خاص داشت، نشان می دهد که ظاهراً مجالس درس او

درین ایام می‌بایست مشتمل بر تدریس فقه بر مذهب ابوحنیفه و تفسیر بر مذاق صوفیه بوده باشد.

ت

ذکری هم که در مثنوی از رسالهٔ قشیریه و قوت القلوب ابوطالب مکی هست (§ ۲۶۱ ب) ممکن است حاکی از استمرار مطالعه درین گونه کتب بوده باشد که لابد در تفسیر صوفیانهٔ قرآن هم می‌بایست مولانا از اینگونه کتابهای متصوفه بهره جسته باشد. به احتمال قوی، شهرت مجالس درس شیخ صدرالدین قونوی که بعدها امثال شیخ فخرالدین عراقی و علامه قطب الدین شیرازی هم توجه خاص بدان نشان دادند، غیر از آنکه بیش از مجالس درس مولانا متضمن دقایق بحثی و نظری بوده است، تا حدی هم بدان سبب بوده باشد که با ملاقات شمس تبریز، مولانا مجالس درس و حتی مجالس وعظ خود را نیز برای مدتی طولانی ترک کرده باشد.

ث

از مجالس وعظ او نیز تنها نشانه‌یی که باقی است مجالس سبعة اوست. مع هذا، شباهت بعضی مطالب این مجالس با مثنوی، نشان می‌دهد که لااقل پاره‌یی از این مجالس نمونهٔ مواعظ او را در دوره‌های نزدیک به دوران نظم مثنوی منعکس می‌کند. به هر حال، از این مجالس برمی‌آید که مولانا قبل از ترک مسند درس و مجلس وعظ که در دنبال ملاقات شمس خود را بدان امر ناگزیر دید ظاهراً از همان گونه معانی هم که بعدها در مثنوی وی با شور و هیجان خاصی مجال بیان یافت در طی مواعظ خویش به بیان می‌آورده است و بیشک یک علت عمدهٔ ازدحام فوق‌العادهٔ مستمعان و مشتاقان این مجالس، همانگونه که مجالس سبعة نیز مؤید این دعوی است، وجود همین گونه معانی در طی مواعظ وی باید بوده باشد.

ج

اینکه مجالس سبعة با وجود اشتغال بر نکات اخلاقی و عرفانی و بررغم لحن صوفیانهٔ معتدلی که در آنها هست شور و هیجان مثنوی و غزلیات مولانا را ندارد، غیر از آنکه احتمالاً به سبب محدودیت گوینده در حد افهام و عقول مستمعان باشد، ممکن است ناشی ازین نکته باشد که گوینده درین دوره هنوز خود را بیشتر در جادهٔ شریعت محدود می‌دیده است و آن نفحه‌یی که ملاقات شمس و جاذبهٔ عشق روحانی او در کلامش دمیده است هنوز در سخن وی انعکاس ندارد.

چ

۴۸

در باب اولین برخورد با شمس تبریز و نخستین گفت و شنودی که در طی این برخورد بین شمس با مولانا رفت، در کلام سلطان ولد در ولدنامه اشارتی نیست. این نکته هم که بر وفق یک روایت افلاکی مولانا سالها پیش از آن شمس را در دمشق دیده است، بر فرض صحت، چیزی را دربارهٔ این برخورد و تأثیری که از

الف

آن حاصل آمد روشن نمی کند. چرا که خود افلاکی درین روایت تصریح دارد^۱ که در آن برخورد قبلی بین مولانا با شمس، فرصت گفت و شنودی حاصل نشد.

چون با ملاقات شمس و در طی مصاحبه طولانی که در دنبال این ملاقات روی داد زندگی مولانای جوان تحول عمیقی یافت و فهم و توجیه این تحول برای دوستان و مریدان مولانا دشوار شد، روایات گوناگون در باب این ملاقات نقل گردید. اخبار متفاوت یا متناقضی که درین باره و در باب تحول حال مولانا در افواه شایع شد ناشی از حیرت و تعجب یاران مولانا بود که به هر صورت کوشیده اند تا غرابت این تحول احوال را به نحوی درین گونه روایات منعکس سازند.

ب

آنگونه که از روایت افلاکی برمی آید^۲، روزی که مولانا جلال الدین به همراه یاران و مریدان از مدرسه باز می آمد، شمس تبریز گستاخ وار و ناشناس عنان مرکبش را در کشید و از وی سؤال کرد که بایزید بزرگتر بود یا محمد؟ و چون مولانا جواب داد که محمد ختم پیغمبران بود او را با بایزید چه نسبت؟ شمس پرسید که چرا پس محمد، مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ می گوید و بایزید سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی بر زبان می آورد! در اینکه شمس تبریزی در طی همان اولین ملاقات چنین سؤالی را بر مولانا عرضه کرده باشد، تردید بعضی اهل تحقیق^۳ ظاهراً به جا نیست. چرا که در مقالات شمس^۴ هم خود وی این سؤال را به عنوان «أَوَّلُ مَا تَكَلَّمْتُ» نخستین سخنی می داند که با مولانا مطرح کرده است.

پ

برای مولانا هم که خود در آن هنگام واعظی عارف و مدرسی محقق و به هر حال جامع علم شریعت و طریقت بود، این پاسخ که «بایزید تنگ ظرف بود به یک قدح که در کشید عربده آغاز کرد» و «محمد دریا نوش بود هر چه در می کشید تشنه تر می شد» البته جوابی آماده بود و از روایت سپهسالار^۵ نیز این نکته بر می آید. ولیکن اینکه برحسب روایت افلاکی مولانا این سؤال شمس را بس مهیب یافته باشد و از هیبت آن لحظه ای چند به بیخودی افتاده باشد، شاید بدان معنی است که چنان سؤالی در معبر و محضر عام و آن هم از زبان مسافری غریبه با هیئت عامیان و سوداگران ممکن است در وضع خاص برای فقیه واعظ و مدرس صوفی مشربی چون او تهور آمیز جلوه کرده باشد، و یا در وضع و حال این درویش غریبه به هنگام طرح این سؤال چیزی وجود داشته است که بی اختیار تأثیری عظیم و قوی در مولانا کرده باشد. خود شمس هم چنانکه در مقالات وی هست، تصریح می کند که مولانا ازین سخن مست شد و من نیز لذت این سخن را به سکر او در یافتم.

ت

بدون شک، تأثیر این اولین سؤال و جواب هر قدر در وجود مولانا قوی بوده

باشد، تحوّل‌ی که در دنبال ملاقات با شمس در احوال مولانا حاصل شد، برخلاف آنچه از ظاهر روایات مناقب نویسان برمی آید، دفعی نبوده است و هر چند قطعی بوده است، باری به طور تدریجی اما در اندک زمان حاصل شده است و ناچار استغراق او در شمس و ترک درس و وعظ و مدرسه و مریدان، بعد از صحبت‌های طولانی و مکرر دست داده است نه بلافاصله بعد از اولین ملاقات.

ث

مولانای جوان، در طی این ملاقاتها که در دنبال سؤال مهیب مستی بخش شمس و لا بُدّ با میل و اصرار خود وی فیما بین آنها روی داد، در وجود شمس جاذبه‌یی یافت که زندگی وی را به کلی دیگرگون کرد و آنچه را تا آن هنگام در فواید والد، در صحبت برهان محقق، و در رواق مدرسه و اوراق کتاب نیافته بود، در وجود وی و از طریق وی در وجود خود باز یافت.

ج

ازین رو، در اندک مدت، دستخوش نوعی شور یدگی بیخودانه شد. درس و بحث و تذکیر و وعظ را کناری نهاد، از جوش و خروش مریدان و قیل و قال حکم و فتوی که برای مدرّس و فقیه نو آوازه‌یی مثل او جاذبه‌یی فوق‌العاده داشت دست کشید و بر رغم طعن‌ها و شنعت‌هایی که در تمام قونیه در باب او در افواه خلق شایع شد، بی آنکه به ناخرسندی مریدان و سرزنش مدعیان توجّه کند، طی شانزده ماه و به عبارت دیگر نزدیک دو سال با شمس خلوت و صحبت گزید و آنچه را اسرار طریقت محسوب می‌شد و ظاهراً نه سال ارادت سید برهان محقق او را فقط برای کشف آن امور آمادگی بخشیده بود، از قول و فعل شمس تبریز در عمل تلقی کرد.

چ

۴۹

حاصل این خلوت‌های مستمرّ و صحبت‌های طولانی با شمس تبریز، آن شد که مولانای روم طریق علم بحثی را در نیل به حق به کلی مسدود دید و تنها علم کشفی را که از وجد و حال و عشق و جذبه حاصل می‌شد وسیله نیل بدان یافت و کوشید تا جاه فقیهانه مولانایی و حشمت قیل و قال سلطان‌العلمایی را در موج شعرو حال، خفه و خاموش کند و از طریق از خود رهایی و نیل به فنا، به آنچه مطلوب واقعی عالم و عارف و زاهد و صوفی چیزی جز آن نیست دست بیابد.

الف

آنچه مولانا را در وجود شمس بدانگونه حیران و فانی ساخت، تأثیر فوق‌العاده‌یی بود که او در رهانیدن وی از علم ظاهر و معرفت بحثی داشت. برخلاف

۱/۴۸ — مناقب ۸۲/۱ و ۶۱۸/۲ — ۲ — همان کتاب ۸۶/۱ — ۳ — فروزانفر، زندگانی مولانا/۶۰ — ۴ — مقالات شمس/۹۶ — ۵ — رساله فریدون/۱۲۷

برهان محقق که ظاهراً به تبعیت از آنچه بهاء‌ولد در مورد جلال‌الدین آرزو می‌کرد وی را گذشته از تلقین علم باطن به تکمیل علم ظاهر هم تشویق کرده بود، شمس تبریز توانست فرزند این سلطان العلماء بلخی را از مغلوبیتی که نسبت به علم ظاهر و جاه فقیهانه ناشی از آن داشت نجات دهد. با آنکه در مثنوی و سایر آثار مولانا هنوز از بقایای این علم رسمی رسوبی باقی است، پیداست که این رهایی در وجود وی به طور قابل ملاحظه‌ای قطعی و صمیمانه است و شور و هیجان شاعرانه‌یی که در تمام حیات مولانا بعد از ملاقات شمس هست، نشان قطع ارتباط قلبی و روحانی با علوم ظاهر محسوبست و هر چند بعد از شمس، صحبت صلاح‌الدین زرکوب و ارادت حسام‌الدین چلبی هم وی را از بازگشت به علم ظاهر بازمی‌داشته است، گرایش به آنچه از کودکی و از تلقین پدر در وجود وی رسوخ یافته بود، باز شاید در دوران آرامش بعد از عهد صلاح‌الدین و به هنگام اشتغال به نظم مثنوی گاه به گاه خاطر وی را برمی‌انگیخته باشد. گویی صحبت زرکوب قونوی و اخی زاده جوان اُرموی قوت و جاذبه صحبت شمس را نداشته است که تا وی را همواره از آن تمایل دیرینه همچنان دور نگهدارد.

ب

در نزد مولانا، این رهایی از علم بحثی به سبب قوت تأثیر شمس، از آنچه برای سایر محققان علماء عصر در دنبال گرایش به تصوف حاصل آمده است قویتر بوده است، چنانکه صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی هم مثل وی در جوانی از علم ظاهر به علم باطن توجه کردند، اما آنها همچنان تا حدی در چنبره الفاظ و مقالات اهل بحث باقی ماندند و آثار صدرالدین مثل نفحات و فکوک و نصوص و همچنین رسالات کاشانی از جمله شرح منازل السائرین، غالباً حاکی از غلبه فکر برهانی و بحثی بر اذهان آنهاست. شیخ محیی‌الدین بن عربی در فصوص الحکم از طرز تقریر ادله و سعی در اثبات مقاصد، مغلوب علم بحثی به نظر می‌رسد. عبدالرزاق کاشانی هم که در آغاز رساله اصطلاحات از اینکه خداوند وی را به فضل و منت خویش از علوم رسمی نجات داده است اظهار سپاس و خرسندی می‌کند، همین رساله اصطلاحات و طرز بیان آن که تقید به حد و رسم منطقی در تعریف الفاظ است نشان می‌دهد که وی از علم رسمی نجات واقعی نیافته است. شیخ محمود شبستری نیز که در گلشن راز آنهمه از علم اهل حال سخن می‌گوید، کتاب او سراسر یک رساله عرفان نظری و بحثی است.

پ

درین میان، فقط مثنوی است که به طور بارزی از قیود و حدود رسمی خارج مانده است و آنچه از علم بحثی در آن هست فرعی و ظاهری است؛ جوهر واقعی آن

علم حال و تجربه عرفانی است که اگر شمس تبریز مولانا را از علم قال و مباحث برهانی رها و جدا نکرده بود، نیل بدان برایش حاصل نمی شد. این معنی نشان می دهد که شمس هم برای آنکه وی را از سودای علم رسمی و علاقه به مسند تدریس و داعیه سلطان العلمائی برهاند، باید در وجود وی تأثیر قاهری باقی گذاشته باشد.

ت

تجربه عشقی هم که مولانا را با شمس تبریز و بعد از او با صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی مربوط می نماید، البته غرابت فوق العاده دارد. اما نظیر آن در موالات و موآخات صوفیه با شدت و ضعف متفاوت باز دیده شده است؛ چنانکه طرز تلقی محبت دو جانبه بین شیخ نورالدین اسفراینی با علاءالدوله سمنانی هم از همین معنی حاکی است و مخاطبات این مرشد و مرید نیز در بعضی مواضع یادآور احوال شمس و مولانا است. احوال خواجه حسن دهلوی با امیر خسرو هم، پاره‌یی از اینگونه سودای محبت را منعکس می کند. حتی در قرنهای اخیر نیز عشق مریدانه در حق مرشدی ادعایی به نام مشتاقعلی شاه (مقتول ۱۲۰۶) دیوان مشتاقیه را تا حدی به شیوه‌یی که مولانا دیوان شمس را به نام شمس تبریز ساخت به یک مرید پرشوروی به نام مظفر کرمانی (مقتول ۱۲۱۵) الهام می دهد و از وی به تعبیر مشهور یک مولوی ثانی یا مولوی کرمانی می سازد. با اینهمه، شور و غلبه‌یی که در ارتباط مولانا با شمس هست، ناشی از قوت و قدرت هیجانی است که می باید دنیای محدود یک فقیه مدرس را به عالم بیحد و کران یک عارف شاعر تبدیل کند. پیداست که این شور و هیجان، به هیچ وجه نیازی به تفسیرهای عامیانه مبنی بر تصور نظر باز یهای جسمانی ندارد [۱۴].

ث

۵۰

در باب شمس که ورود او در زندگی مولانا جلال الدین خط سیر تازه‌یی به زندگی وی داد، آنچه از روایات به دست می آید چندان لمس کردنی، قابل اعتماد و باور داشتنی به نظر نمی رسد. به احتمال قوی، شمس درویشی مجذوب، بیسامان، تندخوی و مردم گریز بود که عشق صوفیانه را تا به حد شوریده حالان و اخلاص عارفانه را تا به حد اهل ملامت به هم آمیخته بود و بی آنکه خود را مثل صوفیان عصر به آداب خانقاه و سلسله پایبند دارد و با آنکه بیشک از بعضی مشایخ عصر و از جمله رکن الدین سجاسی هم بنا بر مشهور تربیت و ارشاد صوفیانه داشت، در بند آداب شیخی و مریدی اهل خانقاه نمانده بود و با اینحال، مثل قدماء صوفیه تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌یی برای تزکیه و تکمیل خویش نیز می یافت.

الف

مقالات شمس تبریز که مجموعه‌یی از اقوال اوست و تکراری که در بعضی مواضع آن هست، ظاهراً ناشی از رسم تکرار اقوال در مجالس مختلف و حاکی از این معنی است که صورت حاضر مقالات جز جمع‌آوری ملفوظات و مجالس مختلف او نیست و گوینده قصد تدوین و تنظیم کتاب مرتبی از آنها را نداشته است، به هر حال، منبعی است که پاره‌یی تعالیم و عقاید شمس را از آن می‌توان استنباط کرد. با اینهمه، این مجموعه مقالات، هر چند روی هم رفته پندار کسانی را که در واقعیت تاریخی او تردید کرده‌اند رفع می‌کند و برای اشخاصی هم که او را درویشی عامی و عاری از هرگونه علم ظاهری پنداشته‌اند دفع توهم می‌نماید، باز در حالات و سخنان او چیز فوق‌العاده‌یی که دیگران را بیخود و مفتون سازد عرضه نمی‌کند و عشق و شور آمیخته به بیقراری و التهاب مولانا را در حق او، همچنان برای کسانی که آنچه را مولانا در مثنوی* «بیهشی خاصگان اندر اخص» می‌خواند به تجربه در نیافته‌اند، توجیه ناپذیر باقی می‌گذارد.

ب

در احوال وی، آنچه محقق است و از مقالات شمس هم برمی‌آید، آن است که چندی از عمر را در شام و دمشق گذرانیده است و صحبت بعضی از مشایخ مثلی محیی‌الدین بن عربی (وفات ۶۳۸) و شیخ اوحالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) را در یافته بوده است و گویند پیش از ورود به قونیه، در جستجوی صحبت مردان حق سیر آفاق و انفس داشته است و روزگاری نیز در بعضی بلاد به مکتب‌داری و معلمی اطفال سر می‌کرده است.

پ

قول دولتشاه سمرقندی^۱ که او را فرزند خاوند جلال‌الدین نو مسلمان از گیاهای اسمعیلیه (۶۱۸ - ۶۰۷) می‌خواند به هیچوجه صحت ندارد. زیرا نام وی را همه جا شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی ضبط کرده‌اند که چنان نسبتی را شامل نیست و حسن نو مسلمان هم آنگونه که در جهان‌گشای جوینی^۲ تصریح رفته است جز محمد بن حسن که در امارت الموت جانشین وی گشت فرزند دیگری نداشته است. شاید این قصه را درباره شمس که در قونیه و در بین فارسی‌گویان ولایت روم غریبه‌یی بی‌نام و نشان تلقی می‌شده است از آن رو بر ساخته باشند تا جنبه اسرارآمیزی را که در طرز رفتار و کردار او بوده است توجیه کنند. به علاوه، بدینوسیله خواسته‌اند حالت شوریدگی و بیقراری خود او را حال کسی نشان دهند که در این شور و هیجان عظیم، یک دگرگونی بزرگ روحی را که گرایش از مذهب تعلیم به مذهب صوفیه باشد پشت سر گذاشته باشد. آنها که این روایت را درست کرده‌اند، ظاهراً گمان می‌کرده‌اند که وی بدون یک شور و هیجان فوق‌العاده

نمی توانسته است نظیر این دگرگونی عظیم را در ذهن مولانا به وجود بیاورد و او را تا سر حد عشقی جهانسوز مجذوب و مسحور خویش سازد.

ت

هنگام ملاقات مولانا، سنّ شمس تبریز بنابر مشهور افزون از شصت بوده است.^۳ و این نکته‌ی است که طرز صحبت او با اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) و شیخ محیی الدین (۶۳۸) نیز می تواند مؤید آن تلقی شود. گویند وی در ورود به قونیه در خان شکر فروشان حجره‌ی گرفته بود، و با آنکه در حجره‌ی غیر از حصیری کهنه و کوزه‌ی شکسته وجود نداشت ظاهر حالش چنان بود که اهل خان حجره‌ی وی را همچون حجره‌ تاجران مسافر گمان می بردند. اینهمه نشان می دهد که شمس در هنگام ملاقات مولانا در لباس درویشان هم نبوده است.

ث

۵۱

وقتی برخوردی با جلال الدین محمد بلخی که منجر به صحبت طولانی و خلوت مستمر مولانا با وی شد به تحول حال این مولانای محبوب و مشهور قونیه انجامید و مولانا از آن پس درس و بحث و منبر مریدان را رها نمود و تمام اوقات خود را به کلی در صحبت شمس مصروف کرد، مریدان مولانا خشم و ناخرسندی را که ازین رهگذر برای آنها حاصل شد نثار این مسافر غریبه که به جادوی جذبه و صحبت صوفیانه، شیخ آنها را مسحور خویش کرده بود نمودند و هر جا وی را می دیدند، چنانکه از بیان سلطان ولد برمی آید^۱، وی را تهدید می کردند و در حق وی خصومت نشان می دادند.

الف

شمس، چون ناخرسندی و خشم و تهدید مریدان مولانا را مایه دغدغه خویش یافت، برای آنکه یاران را از صحبت مولانا مانع نیاید، ناگهان روی در کشید و بیخبر از قونیه ناپدید شد (۲۱ شوال ۶۴۳). اما غیبت او تأثیری را که مریدان طالب آن بودند به بار نیاورد. مولانا جلال الدین در فراق او به شدت بیتاب شد، و چون یاران را از دیدار خویش محجوب داشت، آنها از در اعتذار درآمدند. درین میان، نامه شمس هم از دمشق رسید و مولانا در جواب آن کوشید تا با پیام و نیاز و شعر و تقاضا او را به بازگشت به قونیه راضی کند. بالاخره سلطان ولد به اشارت پدر به دمشق رفت و شمس را به قونیه بازآورد^۲ و مولانا که در طی این غیبت نزدیک یکسال یا قدری

۱/۵۰ — تذکره دولتشاه، لیدن/۱۹۵ ۲ — تاریخ جهانگشای ۲۴۹/۳ ۳ — زندگانی

مولانا/۵۰

۵۰/۵۰ * ب: ۳۸۰۵/۴

بیشتر از صحبت شمس دور افتاده بود، این بار در بازگشت او (۶۴۴) با شور و علاقه بیشتری به صحبت او گرائید.

ب

در همین نوبت بود که به اشارت مولانا دختری را هم که پرورده حرم مولانا بود و کیمیاخاتون نام داشت به عقد نکاح شمس درآوردند و آن هر دو را در حرم مولانا جای دادند. با اینهمه، اصرار مولانا در ترک مجالس وعظ و تدریس خویش، و استغراق وی در عشق و صحبت شمس تبریز که گاه مقالات تند و بی پروای آمیخته به شطحیات هم از وی نقل می شد و نسبت به یاران مولانا بد زبانی و تندی هم می کرد، باز خشم مریدان را در حق این درویش غریبه بی سر و سامان شوریده رنگ که مولانای آنها را در سایه افکنده بود به شدت تحریک کرد. شمس این بار طاقتش به پایان آمد و همچنانکه در ضمن شکایت تهدید گونه‌یی به سلطان ولد گفته بود^۳، این بار چنان غیبت کرد که دیگر هرگز نشانی از وی پیدا نشد.

پ

معهدا، چون قبل از غیبت با لحن تهدید به سلطان ولد گفته بود که این بار دیگر چنان ناپدید خواهد شد که او را بی نشان و «کشته» خواهند پنداشت، بعدها شایعه‌یی درست شد که گویا نیمشب او را از نزد مولانا به بیرون خواندند و دیگر باز نیامد و صبحگاهان جز چند قطره خون از او نشانی به دست نیامد. در ضمن این شایعه گفته شد که علاءالدین محمد پسر کهنتر مولانا هم در ماجری دست داشته است و غیرت کیمیاخاتون هم در کار بوده است، با آنکه بعدها جایی را هم که گفته شد استخوانهای شمس بعد از سالها از آنجا بیرون آمد نشان دادند، شایعه ظاهراً هیچ اساس درستی نداشت و اینکه بعد از این غیبت آخرین (۶۴۵) باز تا هفت سال مولانا در جستجوی شمس بود و لا اقل دوبار به طلب او مسافرت به دمشق کرد و حتی در دومین دفعه یکسالی هم در آنجا ماند^۴، نشان می دهد که آنچه در باب کشته شدن شمس و مداخله یک فرزند مولانا درین باب نقل شد، نمی توانست اساس درست داشته باشد و اینکه گفته اند قتل شمس از مولانا مخفی ماند و بعدها اتهام علاءالدین در آن واقعه وی را از چشم پدر انداخت، بسیار مستبعد و با مجموع قراین و اخبار متناقض به نظر می آید. در ولدنامه هم هیچ اشاره‌یی به این شایعات نیست و ظاهراً تمام این جزئیات بعدها در عهد خلفاء مولانا جعل شده باشد. درین باره، جای دیگر به تفصیل بیشتر سخن گفته ام و اینجا حاجت تکرار نیست.^۵

ت

این سایه ابهام که در باب فرجام کار شمس در روایات هست، به داستان عشق معماگونه مولانا در حق او که هر گونه توهم جنبه جسمانی در آن، تصویری ساده لوحانه است^۶ لطف و جاذبه‌یی خاص می دهد و یاد شمس و خاطره عشق او را

که در جای جای مثنوی جلوه دارد شور و چاشنی بی نظیری می بخشد که در ادبیات عرفانی و عشقی در تمام عالم کم مانند به نظر می آید.

ث

چنین می نماید که شمس هم مولانا را درست به موقع و در همان هنگام که دیگر نمی توانسته است وی را به کمال بیشتری رهنمونی کند ترک کرده باشد. این غیبت ناگهانی وی، ظاهراً درست هنگامی روی داد که رهایی از قیل و قال علم ظاهر و تسلیم به شور و حال علم باطن، مولانا را برای آنکه از خاطره شمس بیش از خود وی مدد و الهام بجوید آماده کرده بود.

ج

به همین سبب بود که مولانا در پایان چندین سال انتظار و جستجو، به قول سلطان ولد، وجود شمس را که در دنبال یک غیبت ناگهانی او آنرا گم کرده بود در وجود خود باز یافت^۷ و از همین احساس اتحاد با او بود که غزلهای خود را از همان آغاز عشق شمس با تخلص و نام او سرود و عنوان «خاموش» هم که در مقطع بعضی غزلها آورد یا اشارت به شمس بود که گویی مولانا از زبان او سخن می گفت یا اشارت به مولانا که گویی نبی بی زبان محسوب می شد و هر آوازی از او برمی آمد از شمس بود که در او دمیده بود.

چ

بدینگونه، مولانا که خود مجموعه غزلیات دیوان کبیر خویش را دیوان شمس تلقی می کند، با این کار نه فقط الهام غزلها را به شمس منسوب می یابد، بلکه شمس را گوینده واقعی آن غزلها می نگرد. طرفه آن است که حتی بعد از آنکه ظاهر وجود شمس به کلی از افق حیات عادی مولانا افول کرد، جلال الدین باز هر چه از ماجرای صحبت او دور می شد، همچنان با علم ظاهر و با آنچه طریقه اهل مدرسه بود فاصله خود را حفظ می کرد و به ذوق و سماع که طریقه اهل دل بود بیشتر نزدیک می ماند.

ح

ازین رو، برخلاف دوران قبل از طلوع شمس که وقتی فی المثل به مدرسه پنبه فروشان می رفت اینگونه طالب علمان و مستفیدان علم ظاهر در رکاب وی حرکت می کردند، بعد از «افول شمس»، مجلس وی محل تردد مریدان صوفی و طالبان ذوق و حال شد که وی را مولانا و خداوندگار می خواندند و مثل وی قَرَجی گُشاد با خرقه و کلاه نمد می پوشیدند و به پیروی از ذوق و طریق وی، شعر و سماع و رقص را بیش از وعظ و حدیث و درس، مایه وصول به کمال و موجب نیل به یقین تلقی می کردند.

خ

۵۱/۲ تا ۴— ولدنامه/ ۴۳، ۴۷، ۵۲، ۶۱ — جستجو در تصوف/ ۲۸۸، ۲۸۶

۷— ولدنامه/ ۶۰

۵۲

در بین این مریدان پرشور بود که مولانا ظاهراً حتی قبل از نومییدی قطعی از باز یافتن شمس، یک زرکوب قونیه را نامش صلاح الدین فریدون، تجسم و جلوه‌ی از وجود شمس یافت (حدود ۶۴۷) و در وجود این پیشه‌ور عامی گونه‌ای که از مریدان و دوستان دیرین برهان محقق بود و آنگونه که از روایت افلاکی برمی‌آید سید وقتی هم گفته بود که من «قال» خود را به مولانا جلال الدین دادم و حال خود را به شیخ صلاح الدین بخشیدم، باز تصویر شمس تبریز را که گویی جامه بدل کرده بود^۱ و به صورت دیگر جمال می‌نمود و مولانا هنوز از جستجوی او نومید نگردیده بود، جلوه‌گریافت.

الف

وقتی مولانا این درویش بازاری را خلیفه خویش و شیخ مریدان کرد، این انتخاب برای کسانی که از سالها باز صلاح الدین را در بازار قونیه مشغول زرکوبی دیده بودند و همواره در او به چشم مردی عادی و عاری از هر گونه مزیت و فضیلت فوق العاده نگریسته بودند، گران آمد. و در حالی که آنها بر بیسوادی زرکوب قونیه می‌خندیدند و از اینکه الفاظ قفل و خُم و مبتلا را به صورت عامیانه‌ی قلف و خنب و مفتلا تلفظ می‌کرد بروی طعن می‌راندند، مولانا که گاه در محاوره و احياناً حتی در اشعار خویش، لهجه عامیانه او را تقلید می‌کرد [۱۵]، و در میان بازار به «آواز ضرب تق تق» و بانگ «کوب سندان» او با یاران سماع می‌آورد و غزل می‌گفت و چنان شور و عشقی در حق او نشان می‌داد که خاطره دوران شمس را تجدید می‌کرد.^۲

ب

درست است که بعضی مریدان ناسازگار به خلافت این پیر عامی اعتراض نمودند و حتی زرکوب بیچاره را تهدید به قتل هم کردند، اما اعتراض آنها در تصمیم مولانا و در عشق او به این پیر ساده دل، فتوری پدید نیاورد و مولانا حتی دختر صلاح الدین را که فاطمه خاتون نام داشت برای پسر خویش سلطان ولد تزویج نمود و بدینگونه با شیخ زرکوب قرابت سببی نیز درست کرد. تعدادی غزلیات دیوان کبیر هم در همین دوران صحبت و عشق زرکوب نظم و انشاء شد. معهذا اشارتی که در مثنوی به ذکر نام او آمده است ممکن است الحاقی باشد [۱۶]. به هر حال، تا مدت ده سال باقی مانده عمر که زرکوب پیر عنوان خلیفه مولانا را داشت، در نزد وی نه فقط به قول خود مولانا «فرزند جان و دل سید برهان»^۳ تلقی می‌شد، بلکه تصویر شمس نیز به شمار می‌آمد و جمال آن محبوب گمشده را که گویی در صورت وی جامه بدل کرده بود ظاهر می‌کرد.

پ

در وفات او که به موجب آنچه از لوح قبرش برمی‌آید در اول محرم سنه ۶۵۷ روی داد، جنازه‌اش را به موجب وصیت خود او و به حکم اشارت مولانا، با رقص و

سماع به خاک سپردند.

ت

۵۳

چند سالی بعد از وی نیز مولانا که با مرگ زرکوب شور و هیجان عشق شمس در وجودش یکچند در ظاهر فروکش کرده بود، در آرامش و سکونی نسبی که گویا ابیات «نی نامه» مثنوی شروع آن را در نوعی شکایت حکایت گونه اعلام می نمود فرصت تجدید عهدی با یاران و مریدان یافت. به احتمال قوی، مجالس فیه مافیه که در عهد صحبت شیخ صلاح الدین آغاز شده بود، درین سالهای بعد از وی بیشتر موجب جلب یاران گشت. به هر حال، بعد از وفات صلاح الدین زرکوب، ظاهراً تا چند مدت کسی را بر اصحاب خلیفه نکرد و لابد به نفس خویش بر آنها نظارت داشت.

الف

معهداً یک مرید جوان، نامش حسام الدین حسن بن محمد ارموی معروف به چلبی و ابن اخی ترک، که توجه و علاقه مولانا را از همان دوران صحبت شمس، جلب کرده بود، اندک زمانی بعد از وفات صلاح الدین، مولانا را به نظم اثری بر شیوه الهی نامه سنائی که همان حدیقه الحقیقه اوست تشویق کرد (۶۵۸). ظاهراً چون به فراست دریافت که در مولانا آن شور و هیجانی که منجر به نظم غزلیات می شد تدریجاً در حال فروکش کردن است، در فرصتی که مولانا را آماده قبول یافت، از زبان یاران از وی درخواست تا دنباله غزلیات را رها کند و برای تعلیم و ارشاد یاران، مثنوی گونه‌یی شامل معانی و حکم، بر شیوه حدیقه سنائی انشاء نماید. چون مولانا هم بر موجب روایات، ابیات «نی نامه» را مقارن همان اوقات (۶۵۸) به صرافت طبع، در همین شیوه نظم کرده بود، اقدام به تطویل آن و اجابت درخواست حسام الدین و یاران را با اقتضای حال خویش مناسب یافت. بدینگونه، نظم مثنوی که به صرافت طبع مولانا چند گاه بعد از وفات شیخ زرکوب آغاز شده بود، به درخواست حسام الدین مجال بسط و تطویل یافت.

ب

چند سالی بعد از شروع به نظم مثنوی بود که مولانا ظاهراً برای آنکه اشتغال به امر مریدان وی را از استغراق در احوالی که نظم مثنوی آن را بروی الزام می کرد باز ندارد، حسام الدین چلبی را که در طی نظم مثنوی مُشَوِّق و تا حدی مایه الهام وی شده بود، به خلافت خویش انتخاب کرد و کار ارشاد و تربیت یاران را که تدریجاً تعداد آنها افزونی هم یافته بود بدو وا گذاشت.

پ

اگر آنگونه که سلطان ولد خاطر نشان می‌کند^۱ حسام‌الدین در طی حیات مولانا مدت ده سال سمت شیخی و خلافت یاران وی را داشت، مولانا می‌بایست وی را در سال ۶۶۲ به این سمت گزیده باشد. و این همان سالی است که دفتر دوم مثنوی بعد از مدتی تأخیر که از پایان نظم دفتر اول (۶۶۰) می‌گذشت دوباره آغاز شد و حسام‌الدین از عزلت و استغراق دو ساله‌یی که وفات زوجه‌اش آن را سبب شده بود بیرون آمد و مولانا در همان حال که مقارن شروع دفتر دوم وی را به ترک خلوت و التزام صحبت می‌خواند، وی را برای همین عنوان خلافت آماده می‌ساخت.

ت

بدینگونه، اگر فاصله بین پایان دفتر اول و آغاز دفتر دوم — آنگونه که از روایات^۲ برمی‌آید — دو سال بوده باشد، پس دفتر اول در سال ۶۶۰ به پایان رسیده است. در اینصورت، آغاز آن به احتمال قوی و با قیاس به مدت نظم سایر دفاتر، باید دو سالی پیشتر از آن (۶۵۸) بوده باشد. درین هنگام، از وفات شیخ صلاح‌الدین زرکوب (اول محرم ۶۵۷) نزدیک یکسال می‌گذشته است. و این تاریخی است که اشارت مثنوی به استمرار خلافت در خاندان عباس (§ ۱۸ ب) هم با آن منافات ندارد. چرا که تأسیس مجدد خلافت عباسی در مصر در سنه ۶۵۹ بوده است و دفتر اول مثنوی درین هنگام، در حال رویش و جوشش خویش می‌توانسته است شاهد طلوع مجدد یک خلافت اسمی عباسیان در مصر شده باشد. حسام‌الدین چلبی هم در این هنگام (۶۵۹) هر چند مرید محبوب مولانا و مایه الهام مثنوی محسوب می‌شد، ظاهراً هنوز در جمع یاران، عنوان نایب و خلیفه مولانا را نداشت. شاید این نکته که مولانا فقط پنج سالی بعد از وفات شیخ صلاح‌الدین (۶۵۷) وی را به جانشینی او برگزید (۶۶۲) ناشی از جوانی حسام‌الدین بوده باشد که تا حدی به همان سبب، یاران و مریدان به آسانی و لااقل بدون اعتراض خاموشی، خلافت او را گردن نمی‌نهادند.

ث

ازین پس، عشق و شوری که مولانا نسبت به صلاح‌الدین زرکوب (وفات ۶۵۷) و شمس تبریزی (غیبت ۶۴۵) نشان می‌داد، نثار حسام‌الدین چلبی شد (۶۶۲) که بعد از وفات مولانا (۶۷۲) هم تا به هنگام مرگ خویش (۶۸۴) خلیفه مولانا و شیخ و مرشد یاران و مریدان او که بعدها مؤلویّه و مؤلویان خوانده شدند باقی ماند. بدینگونه، بعد از عشق شمس‌الدین و شور صلاح‌الدین، آنچه باقی مانده عمر مولانا جلال‌الدین (از ۶۵۷ تا ۶۷۲) در آن صرف شد، غیر از تعدادی غزلیات که مولانا ظاهراً هرگز به کلی نظم آنها را ترک نکرد، مثنوی معنوی بود که آن را به درخواست حسام‌الدین در دنبال «نی‌نامه» آغاز کرد (۶۵۸) و هم با الهام از شوق و علاقه

حسام‌الدین، در مدتی نزدیک به چهارده سال، آن را در طی شش دفتر ادامه داد. از این پس، عشق به حسام‌الدین مثل تجربه تازہ‌یی از عشق شمس، بر تمام وجود مولانا مسلط بود و گویی اندیشه انفصال ناپذیر روزها و رؤیای بی پایان شبهای مولانا همین عشق بود.

ج

در تمام مثنوی، این عشق که سرشیخ را در وجود مرید منعکس می‌کند و معشوق را در عاشق مستور می‌دارد، در تجلی است. همین امر نشان آن است که عشق چلبی جریان تازہ‌یی از عشق شمس است و این بار نیز مثل آنچه در دوره عشق به شمس، روی داد این عشق و ارادت مولانا در حق یک اخی زاده بالنسبه جوان اُرموی، مکرر مایه رشک و خشم و ناخرسندی مریدان بی آرام غیرثناک وی می‌شد. اما محبت و علاقه مولانا در حق این الهام دهنده مثنوی، تا حدی بود که در مجالس دعوت یا وعظ هر وقت حسام‌الدین حاضر نبود، مولانا غالباً لب به سخن نمی‌گشود.^۳ در باب خانواده حسام‌الدین، یکجا در ضمن یک مکتوب خویش خاطر نشان می‌کرد که «این داعی را درین شهر روشنایی و مونس شب و روز و غمگسار و خویش و قبیله ایشانند»^۴. عشق حسام‌الدین هم در حق مولانا تا حدی بود که حتی در صدد برآمد از مذهب خویش که طریقه شافعی بود به مذهب حنفی که مولانا در فقه بر وفق آن کار می‌کرد نقل کند، و هر چند مولانا وی را ازین کار منع کرده^۵، وی با اظهار این نیت، نهایت استهلاک و فنای خود را در وجود مولانای خویش نشان می‌داد.

چ

۵۴

باری سکون و تعادلی که مولانا در دوران نظم مثنوی بدان دست

یافت، تجربه سماع و وجدی را پشت سر داشت که شور درویش تبریزی و زرکوب قونوی مولانا را، بدان وسیله از تقید به جاه و وقار فقیهانه تصفیه کرده بود. در ورای این تجربه نیز عشق شورانگیز شمس بود که غلبه آن، شوق به علم بحثی را در وجود وی از میان برده بود.

الف

درین ایام، البته دوستان و مریدان مولانا دیگر به برخی صوفیان قونیه و برخی طالب علمان آن دیار محدود نمی‌شد و گوینده مثنوی در بین رجال محتشم و امراء متنفذ عصر هم یاران و علاقه‌مندان بسیار داشت. حتی پادشاهان عصر مثل عزالدین کیکاوس و قلج ارسلان با وی به حرمت سلوک می‌کردند و معین‌الدین پروانه صاحب روم به تشریف او مجالس سماع ترتیب می‌داد و در مجالس وی با تواضع و اخلاص تمام حاضر می‌آمد. شیخ صدرالدین قونوی و قاضی سراج‌الدین

۱/۵۳ — ولدنامه/۱۲۰ — ۲ — مناقب ۷۴۳/۲ — ۳ — مناقب ۷۶۹/۲ — ۴ — جستجو در

تصوف/۲۹۱ — ۵ — مناقب ۷۵۹/۲

ارموی از علماء شهر هم با آنکه شور و سُکْرِ وی را غالباً تأیید نمی کردند، در حقّ وی تکریم و تعظیم نشان می دادند.

ب

حتی کسانی چون علامه قطب شیرازی (§ ۲۸۴ الف وما بعد) که مولانا درخواست ملاقات او را در قونیه با ناخرسندی پذیرفت^۱ و شاید شیخ سعدی که احتمال ملاقات او با مولانا — آنگونه که در روایت افلاکی^۲ آمده است و همچنین آنگونه که بعضی محققان، از اشارت خود وی به سفر روم استنباط کرده اند — خالی از اشکال نیست^۳، اگر به قونیه می آمدند، غالباً طالب صحبت و ملاقات وی می شدند. فخرالدین عراقی که مجذوب مقالات شیخ صدرالدین و تعلیم ابن عربی بود، در حقّ وی تکریم می کرد و شیخ نجم الدین رازی که از اقران پدرش محسوب می شد، در ملاقاتی که با مولانا و شیخ صدرالدین کرد، با وی سلوک دوستانه داشت. تنگ مشربانی هم چون قانع طوسی که در حق سنائی طعن داشتند، در پیش وی از در تسلیم در می آمدند و متفقهای که غالباً همه جا از حرمت سماع دم می زدند، در مورد مجالس او سکوت می کردند.

پ

این حرمت و تکریم اهل عصر، بدون شک برای کسانی که طالب جاه و حشمت فقیهانه بودند، می توانست مایه غرور و خود بینی گردد. اما در وجود مولانا که تجربه عشق شمس وی را تا حدّ زیادی از خود خالی کرده بود، دیگر ستایش یا نکوهش اهل عصر یا تعظیم و تحقیر آنها هیچ اهمیت نداشت. زندگی او چنان از این تعلقات فاصله داشت که غالباً صحبت او یادآور احوالی می شد که از مشایخ قدیم مثل بایزید و جنید در افواه نقل بود. کسانی از یاران که احياناً چهل سال هم با وی زیسته بودند، وقتی این صحبت دیرینه را به یاد می آوردند، اذعان می کردند که در همه عمر از وی حکایت «غم و شادی دنیا»^۴ نشنیدند.

ت

۵۵

عشق حسام الدین برخلاف عشق پر سودای شمس، عشقی معتدل، آرام و پدرانه بود. مولانا که از همان دفتر اول مثنوی در حقّ این اخی زاده ترک و ضعف و رنجوری جسمانی وی دلسوزی پدرانه داشت، بارها در دفتر دیگر کوشید تا وی را به تحمل آزار و جفایی که از حاسدان و مُنکران در حقّ وی می رفت و غالباً از رشک مریدان به علاقه فوق العاده مولانا در حقّ وی ناشی می شد، وادارد.

الف

غیر از مجالس دوستانه که فیه ما فیه تصویری از مذاکرات آن گونه مجالس

۵۴ / ۱ — جواهر المصیبه ۱۲۴/۲ — ۲ — مناقب ۷/۱ — ۲۶۶ — ۳ — جستجو در تصوف

را به دست می دهد، یک اشتغال عمده مولانا مجالس سماع بود که در عین حال وی را برای ادامهٔ مثنوی و مجالس نظم و املاء آن آماده می کرد. بدون شک، در همین گونه مجالس بود که «نی» بیزبان بی همزبان نیز حکایت و شکایت رمزآمیز خود را به گوش جان وی خوانده بود و در غزلیات او نیز انعکاس یافته بود و مولانا که تجربهٔ عشق شمس و ذوق و سماع صلاح الدین وی را شاعری شوریده حال کرده بود «(زبان)» «(نی نامه)» را که منشأ مثنوی و زبدهٔ اسرار تمام شش دفتر آن محسوب می شد، از آنچه نی «(به زبان بی زبانی)» [۱۷] با وی گفته بود، سرشار کرد.

ب

زندگی او با آنکه در اواخر عمر خستگی های ناشی از کار و از شور و هیجان او را فوق العاده ضعیف و رنجورگونه کرده بود، تا آخر در عشق و سماع به سرآمد. با وجود مخالفت متشرعهٔ طلاب و متفقه که ظاهراً در عهد وی نیز مثل آنچه در بارهٔ عهد شیخ ابوسعید میهنه نقل می شد انشاء و سماع ابیات را هم در مجالس جایز نمی دیدند [۱۸]، عشق به سماع هرگز وی را تا پایان عمر ترک نکرد. حتی «در روز آخرین» عمر هم، آنگونه که افلاکی از قول حسام الدین نقل می کند، قوالان در بالین وی به آواز و سماع مشغول بودند.^۱ «غزل خدا حافظی» او هم که طی آن در خطاب به پرستاری عزیز می گوید: روسربنه به بالین امشب مرا رها کن، نشان می دهد که ذوق شعر و آهنگ همچنان تا نفس های آخر جان وی را مشغول و مستغرق می داشته است.^۲ جالب آنست که در این آخرین شعر نیز آنچه یک عمر شصت و هشت سالهٔ وی را خلاصه می کند، عشق شمس و نام اوست، در پایان غزل. این عمر شصت و هشت ساله که در ششم ربیع الاول سنهٔ ۶۰۴ در بلخ شروع شده بود در غروب روز پنجم جمادی الآخره سنهٔ ۶۷۲ در قونیه به سرآمد، و قصهٔ مهجوری و غربتی که شصت و اند سال پیش (حدود ۶۰۹) با خروج خانوادهٔ بهاء ولد از شهر بلخ و شروع بیسامانی ها و دربدری های آنان در ماوراءالنهر و خراسان و سپس با مهاجرت آنها از خراسان آغاز شده بود در قونیهٔ روم پایان یافت.

پ

وقتی جلال الدین را در تربت پدرش، اِرم باغچه، به خاک سپردند، در مراسم تدفین او که مشایخ بزرگ شهر از جمله صدرالدین قونوی و سراج الدین اَرتموی بروی نماز خواندند، نه فقط انبوه کثیری از مسلمانان همراه با اعیان و امراء بزرگ ولایت حاضر بودند، تعداد زیادی یهود و نصارای شهر هم به خاطر تسامح بی نظیر دینی او حضور یافته بودند.^۳ قُبّه خضرا که بعدها معین الدین پروانه و عَلم الدین قیصر

→

۲۲۷/ ۴ — رسالهٔ فریدون ۴۳/

۵۵/۱ — افلاکی ۵۵۸ — ۹/۲ — همان کتاب ۵۹۰/۲ ۳ — رسالهٔ فریدون ۱۷/۱۱۶ —

بر تربت او برآوردند، قبرگاه وی و پدرش را که بهاء‌ولد در اوایل ورود به قونیه «رایحه‌خاندان» خود را از آنجا شنیده بود^۴ زیارتگاه دوستان علم و عرفان کرد.

ب

۵۶

از حاصل این زندگانی که اواخر آن در عشق و دردی مستمر و اوایل آن در جستجوی پر شور گذشت، و رای مثنوی که در چهارده سال آخر حیات مولانا به وجود آمد، غزلیات دیوان کبیر، شور عاشقانه تمام دوران حیات گوینده را تصویر می‌کند. با این همه، غزلیات مولانا در فهم مثنوی و کشف پاره‌یی اسرار مثنوی نیز کمک بسیار می‌نماید و از مجالس سبعة مولانا و از معارف او که به نام فیه ما فیه خوانده می‌شود نیز درین مورد می‌توان فوایدی کم نظیر به دست آورد. حتی از مکتوبات مولانا هم اگر در باب آنچه به تصوف و شعر مولانا مربوط است فایده‌یی به دست می‌آید همین معنی است.^۱

الف

به علاوه، مضمون «نی‌نامه» که شامل تمثیل روح عارف از خود رهایی یافته به «نی» و تشبیه اشتیاق وی در بازگشت ازین تنگنای دنیای حس به فراخنای عالم روح به حکایت و شکایت نی می‌شود، در تعدادی از ابیات دیوان کبیر هم به نحوی مجال بیان دارد [۱۹]. از بعضی سخنان مولانا در مجالس سبعة (§ ۶۵ پ) هم این معنی مستفاد می‌شود. همچنین در مقالات و دلالات مثنوی هم که همه آنها با تمام حکایات و تمثیلاتش دنباله تطویل و تفصیل نی‌نامه و به نحوی از انحاء مربوط به همین مضمون اشتیاق روح به عالم الهی است، تعدادی معانی هست که در غزلیات و در سایر آثار مولانا هم نظیر آنها آمده است. این نکته نشان می‌دهد که اصل مضمون نی‌نامه و آن حکایت شکایت‌آمیزی که روح در جدایی از عالم الهی دارد و همچنین آن احساس غربتی که روح عارف در عالم جسمانی دایم با آن درگیرست و تقریباً جوهر فکر گنوسی و اصل عمده «نجات» در تمام قلمرو اندیشه عرفانی همین است، برای مولانا حکم نوعی اندیشه ثابت را دارد که به صورتهای گونه‌گون در آثار وی جلوه می‌یابد.

ب

بدینگونه، در مورد مولانا هم اگر مثل آنچه بعضی نقادان در مورد دانتی و منظومه کومدی الهی او گفته‌اند ادعا شود که تمام آثارش بیش و کم بر مضمون واحدی مبتنی است یا به یک مضمون خاص برمی‌گردد، به یک معنی قابل تصدیق است. هر چند در مورد هر دو گوینده صحت این دعوی تنوع فوق‌العاده‌یی را که در

۴- زندگانی مولانا/ ۱۱۶

منظر دید و در جزئیات تصاویر آنها هست نفی نمی کند و به هر حال چیزی از اصالت و اهمیت آثار آنها نمی کاهد.

پ

۵۷

از ماجرای عمری که بدینگونه در مسافرت و مهاجرت آغاز شد و در غربت پایان یافت اشارتهای معدودی که در مثنوی هست، هیچ یک به اندازه لحن ایهام آمیز «نی نامه» و شکایت تلخ و خاموشی که این نی مولانا در آغاز مثنوی بر زبان دارد در عین حال بی زبان و گویا نیست.

الف

برای این مهاجر غریب که بعد از پنجاه سال دوری از وطن باز در این غربتکده روم در هنگام نظم نی نامه (۶۵۸) یاد روزگاران بلخ و سمرقند را در دل خویش زنده و جاندار می یابد، حکایت «جدایی ها» تنها داستان غربت روح و قصه دوری از موطن جان و آنچه مولانا به زبان «نی» از آن تعبیر به «نیستان» می نماید نیست، و با تمام استغراقی که وی در عالم وحدت و فنا دارد، باز اینجا حدیث جسم و پیوندهای مادی نیز در میان هست و اینهمه به وی اجازت آن را نمی دهد که یار و دیار دوران کودکی و جوانی را فراموش کند و آنچه را در طی این پنجاه سال بر بلخ و بر خراسان گذشته است و آنچه را خود او در طی این سالهای مهاجرت و مسافرت آزموده است، در این نفیر شکایت آمیز نی منعکس نیابد.

ب

اما بلخ دلخواه زیبای او که با وجود شهرت به غلبه او باش و رونود دیرینه اش و با آنکه دیوان بلخ در بیرسمی های خویش از دیر باز حکایت بیداد قاضی سدوم را احیاء می کرد [۲۰]، در عهد کودکی وی هنوز خاطره ابراهیم ادهم و شقیق بلخی را در قلوب عارفان زنده نگهداشته بود و رونق تجارت و وفور ثروتش که به قول عظاملک جوینی «از کثرت غلال و انواع ارتفاع از بقاع دیگر مرتفع تر بود»^۱ مانع از جوش و ازدحام سالکان راه فقر و عرفان در آنجا نمی شد و مولانا هنوز درین سالهای اشتغال به عشق شمس و سماع صلاح الدین، خاطره جوش و اشتیاقی را که مریدان سرزمین خراسان و ماوراءالنهر در هنگام مسافرتهای پدرش به مجالس وعظ او نشان می دادند، نمی توانست از یاد برده باشد. البته وقتی در غریستان قونیه گه گاه با مسافران و واردان بلخ و خراسان برخورد می کرد، آن خاطره های دلنواز گذشته را بیشتر زنده می یافت.

پ

مقارن آغاز مثنوی (۶۵۸) که جلال الدین محمد خود را در سرایش سالهای نزدیک به شصت سالگی می یافت، یاد روزهای بلخ و خراسان، شوق و هیجان بازگشت به «بهشت گمشده» دنیای عهد خوارزمشاهیان را، که پدرش تنها به خاطر زود رنجی های خویش از آن ناخرسندی داشت، در خاطر وی بر می انگیخت. وقتی

از زبان نی، در فراق نیستان «از دست رفته» می‌نالید، بیشک بدانچه خود و پدرش در آغاز این مهاجرت در پس پشت خود در بلخ و سمرقند رها کرده بودند، با حسرت و تأسف می‌نگریست. این حسرت و تأسف در شکایت نی که هجران روح عارف را از موطن الهی تصویر می‌کند، در مورد دنیای از دست رفته بلخ و سمرقند هم با لحنی آمیخته به ابهام انعکاس دارد.

ت

۵۸

در واقع اگر شکایت نی، رمز روح عارف وارسته و از خود خالی گشته‌یی را تصویر می‌کند که در پایان سیری طولانی در یک قوس نزولی، عروج دشواری را در یک قوس صعودی آغاز می‌نماید و با شور و اشتیاقی سوزان به نیستانی که مبدأ و مبتدای سیر نزولی و در عین حال غایت و منتهای سیر صعودی اوست می‌اندیشد، گوینده هم که این شور و اشتیاق روحانی، او را از زبان نی به ناله می‌آورد، وقتی حاصل عمر در غربت گذشته را پیش چشم خویش مجسم می‌سازد، با تمام شور و شوقی که به عوالم روحانی دارد، نمی‌تواند علایق حیات جسمانی خود را از عشق شمس و ارادت سید برهان و صحبت والد و دوران طولانی مسافرتها شام و روم و حتی خاطره عهد کودکی و اقامت بلخ و سمرقند که همه آنها در تار و پود اندیشه و احساس او تنیده شده است از یاد برده باشد.

الف

از همین رو، وقتی اولین داستان مثنوی را در دنبال حکایت «نی» «نقد حال ما» می‌خواند * ناچار از این جدایی و بی‌همزبانی ظاهری نیز که یک غریبه اهل خراسان در دیار روم و در قونیۀ ترکان و یونانیان دارد، چیزی درین «نقد حال» منعکس می‌کند. و وقتی اینجا از حال کنیزک رنجور برای طبیب الهی قصه می‌گوید نقل و انتقال اجباری او را که دایم از شهری به شهری می‌رود و از خواجه‌یی به خواجه دیگر می‌رسد، طوری نقل می‌کند که پیداست چیزی از تجربه آوارگی خود و خانواده‌اش را نیز در خاطر دارد و اینکه وقتی به مناسبت اشارت به آوارگی‌های این کنیزک از رسیدنش به سمرقند یاد می‌کند این شهر خاطره‌ها را سمرقند چو قند * می‌خواند از همین روست.

ب

بدون شک، درین تصویر که مثنوی درینجا از سمرقند ارائه می‌کند، مولانا تنها به یک بازی لفظی و صنعت بدیعی نظر ندارد [۲۱]؛ چیزی از شیرینی خاطره حیات کودکی خود را در زیر زبان احساس می‌کند. چرا که در فیه ما فیه هم که

مجموعه‌یی از ملفوظات اوست وقتی از دوران کودکی خویش یاد می‌کند، تصویر سمرقند و محاصره آن را به وسیله خوارزمشاه همراه با تصویر دختری صاحب جمال چنانکه در آن شهر او را نظیر نبود^۱ به خاطر می‌آورد که هر چند در آن ایام (۶۰۹) پنج سالی بیش از عمر خود وی نمی‌گذاشته است [۲۲] و بسا که در نقل خاطره مشهود و مسموعش به هم در آمیخته باشد، باز پیداست که برای وی سمرقند و دنیای کودکی، زیبایی و شکوه یک رؤیای از یاد رفته را دارد.

پ

اینکه باز در همین فیه ما فیه^۲ از ولایت و قوم خویش و از اینکه در آن روزگاران اقامت در ولایت خویش برای وی و خانواده وی هیچ چیز از اشتغال به شعر و شاعری پست‌تر تلقی نمی‌شده است یاد می‌کند (§ ۱۲۲ الف) اشارت به قوم و ولایت با نوعی ملال غربت و اشتیاق به گذشته‌های دور همراه است، معلوم می‌دارد که در این سالها، مقارن با اوقات نظم و انشاء مثنوی و غزلیات، خاطره دوران کودکی و ایام اقامت در خراسان و ماوراءالنهر نیز همچنان برایش زیبا و دلنواز بوده است و در غربت و هجرت دیار روم و با وجود مریدان و دوستان بسیار که در پیرامونش بوده‌اند، یاد آن روزگاران همچنان خاطر وی را برمی‌انگیخته است.

ت

۵۹

بدینگونه، این داستان پادشاه و کنیزک هم در دنبال ابیات «نی‌نامه» غیر از آنکه حالت روح و ازخود رهایی وی را تصویر می‌کند، رمزی از داستان غربت و هجران خود گوینده را هم به بیان می‌آورد. اینکه مولانا آن داستان را در دنبال شکایت نی‌نامه «نقد حال ما» می‌خواند مخصوصاً از آن روست که این قصه نه فقط نقد حال روح بیمار است که ارشاد یک طبیب الهی او را از بیماری علاج ناپذیر تعلق نجات می‌دهد، بلکه در عین حال نقد حال خود او هم هست که گویی عشق به عالم ظاهر و به آنچه مایه جاه و شهرت یک واعظ و مدرّس و فقیه و مفتی می‌شود وی را به بیماری تعلقات دچار می‌سازد و از نیل به وصال پادشاه که رمزی از فناء در حق است مانع می‌آید، و سرانجام هدایت و ارشاد یک طبیب غیبی او را از این بیماری نجات می‌دهد و برای نیل به فنا که عشق الهی بدانجا منتهی می‌شود آماده می‌سازد.

الف

نه فقط شکایت نی یاد یار و دیار عهد کودکی را در گوینده مثنوی زنده

۵۸/۱ و ۲- فیه ما فیه/ ۱۷۳، ۷۴

۵۸/ب* : ۳۵/۱، ۱۶۷/۱

می‌کند، بلکه اولین داستان مثنوی هم زندگی گذشته وی را از آنچه در تحصیل علم در شام و روم گذشته است تا آنچه در دنبال اشتغال به وعظ و تدریس در ضمن صحبت سید برهان، و ملاقات شمس و شیخ صلاح الدین زرکوب برایش حاصل شده است منعکس می‌کند. در واقع، گذشته خود او در همین اولین داستان و در دنبال نی‌نامه مثنوی به صورت خاطره روزهای دور در تمثیل یک نوع بهشت گمشده مجال جلوه می‌یابد.

ب

با آنکه دفاتر ششگانه مثنوی با دیوان کبیر و با مجالس سبعة وفیه مافیه که جملگی حاصل سی سال اخیر زندگی مولانا (از ۶۴۲ تا ۶۷۲) محسوبست ارتباط انکارناپذیر دارد و واقعیات حیات مولانا در طی سی سال آخر عمر وی که ملاقات با شمس تبریزی (۶۴۲) آغاز آن است از همین شور و عشق و شعر و عرفان که آثار وی جلوه گاه آنهاست خارج نیست، مثنوی به طور محسوسی از واقعیات تاریخ عصر گوینده فاصله دارد، و هر چند زندگی هر روزینه، آداب و عقاید و خرافات طبقات خلق، و حتی پاره‌یی جزئیات احوال گوینده و یاران هم در طی ابیات آن گه گاه انعکاس دارد، خود مثنوی غالباً در زمانی بی جریان، ثابت و سرمدی سیر می‌کند و گویی چیزی مثل هوای سنگین معابد عظیم دیرینه سال در آن موج می‌زند که تلاؤ شمع و چراغ و پرده و آینه اش هم در نوعی ابهام اسرارآمیز آن غوطه می‌خورد و همه چیز آن خواه ناخواه انسان را از هوای بیرون جدا می‌دارد و به آنچه تعلق به دنیای ماوراء واقعیت دارد مربوط می‌سازد و از قلمرو منطق و عقل زندگی هر روزینه خارج می‌کند.

پ

۹۰

درست است که سیر در مثنوی به منتقد آگاه که بیخودانه تسلیم رؤیای اسرارآمیز و حیرت‌انگیز این حرم قدس نمی‌شود و بر در و دیوار و آینه و پرده آن جای پای تاریخ را همه جا به دقت جستجو می‌کند این احساس را نیز می‌دهد که گوینده هم در عین طیران در افق‌های ماوراء واقعیت یک لحظه پایش از تماس با زندگی زمینی و از آنچه به لوازم آن مربوط است جدا نمی‌شود، اما آنکس که خود را در موقف یک مستمع عادی و نه یک محقق نقاد به جریان فکر و بیان مولانا تسلیم می‌دارد، به زحمت می‌تواند چیزی از مولانا و از تاریخ عصر وی را در این جو عطراگین پر ابهام که در اطراف مثنوی تموج دارد کشف کند.

الف

از همین روست که در مثنوی آنچه از واقعیت تاریخ انعکاس دارد از چند اشارت مبهم و کوتاه تجاوز نمی‌کند (§ ۱۸ الف و مابعد) و در اشعار دیوان کبیر هم

فضای احساس تغزلی که از مجموع این کلیات شمس ساطع است جز به ندرت چیزی از دنیای تاریخ را نشان نمی دهد. با اینهمه، از احوال مولانا و اوضاع عصر او آنچه در روایات سلطان ولد و اقوال مناقب نویسان نزدیک به عصر او مثل سپهسالار و افلاکی آمده است، پرتوهای بیرنگی از واقعیت بیرونی است که بر فضای اسرارآمیز مثنوی می تابد و با کمک آنها در هر حال بهتر می توان انسان عادی را که وجود مولاناست در این ابهام پر اسرار که جو روحانی مثنوی است در حرکت یافت.

ب

معهدا، این روایات را هم حتی آنجا که از لحاظ عقل و برهان تناقض و استبعاد دارد، هرگز نمی توان با اعتماد تام و عاری از شائبه مسامحه و اغراق تلقی کرد. چرا که سلطان ولد و سپهسالار و افلاکی (§ ۳۰ پوت) هم مثل خواننده عادی امروزینه مثنوی در حضور مولانا همواره خود را در دنیایی خارج از اقلیم محسوسات عادی می یافته اند و شور و هیجان گیج کننده یی که در مجاورت وی احساس می نموده اند غالباً مانع از آن می شده است که از قلمرو مثنوی خارج شوند و در جو تاریخی و واقعیت نفس بزنند.

پ

در عین حال، غور در شیوه شعر و تأمل در سبک بیان مثنوی هم به طور بارزی ارتباط انکارناپذیری را که بین انسان و سبک بیان وی هست نشان می دهد. همین نکته، آنچه را نیز از احوال مولانا و اوضاع عصر او می توان دانست برای شناخت سبک بیان و ارزیابی محتویات کلام او اجتناب ناپذیر می دارد.

ت

در محیط دوستی و دلنوازی که رابطه مولانا و یاران آن را از عشق و غیرت و شوق و ارادت سرشار می داشت، مثنوی در جمع مستمع که عده ای معدود از یاران [۲۳] وی را شامل می شد مجال رشد یافت و البته حد ادراک آنها را نیز مثل طرز فکر گوینده به نحوی منعکس می کرد.

ث

جفت بد حالان و خوش حالان شدم

۳

با جمع مستمع

۹۱

برای کسی که مثنوی را «تطویل» نی‌نامه و تفسیر حکایتها و احوالی می‌داند که روح انسان در طول راه‌های دور و درازی که از نیستان عالم جان تا دنیای حس طی کرده است و چون اینجا در زندان ماده اسیر گشته است می‌کوشد تا به هر گونه هست خطرهای دشواریهای گونه‌گون را از پیش بردارد و دوباره به مبدأ خویش که قلمرو جانها و دنیای پاک ماوراء حس است بازگردد، مثنوی حماسه‌یی روحانی به نظر می‌آید که حوادث فرعی و جزئیات وقایع آن در صورت رمز و به شکل حکایات و قصه‌های مختلف تصویر می‌شود.

الف

اما مجموع این قصه‌های رمزی و غیر رمزی، کشمکش‌های روح را برای رهایی از دام و بند دنیای ماده نشان می‌دهد. بدینگونه، مثنوی از لحاظ رمزی و تمثیلی به نوعی اودیسه⁺ روحانی می‌ماند و مثل آنچه در قصه هومیروس⁺ در احوال اودیسه⁺ قهرمان یونانی آمده است خطرهایی را که روح در راه بازگشت به موطن خویش می‌باید از سر بگذراند تصویر می‌نماید و در واقع خط سیر روح را در قوس صعودی از عالم حس به عالم جانها نشان می‌دهد.

ب

این خط سیر البته شامل عبور مجدد روح از منزلها و خطرهایی است که وی در طی قوس نزولی خویش در بحبوحه شوق و هیجانی که برای تجربه عالم حسی داشته است آنها را نادیده گرفته است یا از خاطر برده است، اما چون ازین مسافرت خویش جز حبس و اسارت در ماده حاصل دیگر نیافته است، فکر بازگشت به وطن و آن رشته اتصال نامرئی که او را باز به عالم جانها دعوت می‌کند دوباره میل رویارویی با هر گونه خطر را در روی برمی‌انگیزد و او را وامی‌دارد تا قوس صعودی را خط سیر خویش سازد و از مرحله حس و عقل جزوی تا مرتبه یقین و فنا مرحله‌های

پرخاطر و منزلهای دشوار را دوباره طی کند. این نزول و صعود وی که در «نی نامه» در حکایت و شکایت نی به اشارت آمده است، در باقی مثنوی به زبان رمز و تمثیل مجال بیان می یابد و از مثنوی نوعی حماسه روحانی می سازد که گویی بازگشت اودیسیوس را به موطن اصلی با تمام خطرهای دشواریهایی که در راه بازگشت او هست، در صورت یک رمز روحانی تصویر می نماید.

پ

با اینهمه، مثنوی هم مثل هر حماسه دیگر، بر داستانهای فرعی نیز که احیاناً با کلّ واحد ارتباط ضروری ندارد و در وحدت حماسه هم که اینجا بازگشت روح به عالم ارواح و موطن جانهاست خلل نمی آرد مشتمل هست. وجود این حوادث فرعی و داستانهای ضمنی، اصل و ماهیت حماسی مثنوی را که تفسیر و تصویر احوال روح در بازگشت از دنیای حسّ به دنیای ماوراء حس است نفی نمی کند و بدینگونه آن را جز حماسه‌یی روحانی نمی توان خواند.

ت

چنانکه کومدبای الهی⁺ دانتته⁺ هم از همین لحاظ که به طور رمزی سفر روح را به دوزخ ماده و عبور آن را از طریق برزخ نفس، و عروج آن را به بهشت عقل روحانی تصویر می کند حماسه‌یی روحانی است. اما تصویر این مراحل در کومدبای دانتته که طرح پیش ساخته دارد، انسجام و وضوح بیشتر دارد. ولیکن در مثنوی که فاقد طرح پیش پرداخته هم هست، در پرده رمز پیچیده است و غالباً فقط آنکس که می تواند تمام مثنوی را تطویل و تذیل نی نامه تلقی کند آن را از این پرده بیرون می یابد، و این نیز با توجه به کثرت حوادث فرعی و داستانهایی که به آسانی در چهارچوب وحدت حماسه نمی گنجد دشواری بسیار دارد.

ث

۹۲

در هر حال، برخلاف معنی رمزی که مثنوی را یک حماسه روحانی می کند، قالب و صورت ظاهری مثنوی از آن یک منظومه «تعلیمی» می سازد که در آن، مسایل مربوط به شریعت و حقیقت از نظرگاه اهل طریقت مطرح می شود و مشتمل بر خطابه‌های معالواسطه یا بلاواسطه‌یی است که تخیل انگیز و غالباً اقناعی است و بیشتر بر حجت‌های قیاسی تکیه دارد و محتوای اندیشه هم در آن، از قرآن و حدیث و حکم و امثال و قصص و حکایات، قالب می گیرد و با این مواد، گوینده می کوشد تا سالیک طالب را برای جستجوی حقیقت به شوق آرد و او را جهت تزکیه نفس و نیل به مقام معرفت که هدف سلوک روحانی عارف صوفی است آماده نماید.

الف

بدینگونه محتوای کلام مولانا درینجا تعلیمی صوفیانه است که با شیوه قیاسات تمثیلی و با تقریر و بیانی که در آن بیشتر به اقناع و اغراء نظر دارد می‌کوشد تا آنچه را می‌گوید در سطح فهم و ادراک جمع مخاطب که افراد آن بعضی احیاناً منکر، جمعی مردّد و اکثر احتمالاً معتقدند اما فهم و ادراک آنها از حدّ عقل سوّۀ عامی تا علماء بیدعوی و طالب علمان نکته بین پرمّداً تفاوت و نوسان دارد متعادل و ثابت نگه‌دارد. و هر چند غالباً بحث را از طریق تمثیل و قیاس و حتی از لحاظ لفظ و تعبیر در حدّ حوصله مخاطب متوسط نگهمیدارد، که گاه ذهن عالم و اندیشه طالب علم نکته بین را هم به تأمل وامی‌دارد و از لحاظ افکار بدیع و الفاظ و اصطلاحات غیر عادی، توجه و شعور خود را به «حضور» آن گونه افراد هم در حوزه مخاطبان خویش نشان می‌دهد.

ب

پس سبک بیان وی در مثنوی، ترکیبی از خطابه و قیاسات خطابی اهل تعلیم با شیوه‌های بلاغت منبری است؛ با همان محتوایی که نزد وعاظ و مدّگران عصر معمول بوده است و با همان هدف تعلیمی اما با سعی بیشتر در تقریر معانی عرفانی و با تکیه بیشتر بر آراء صوفیه در طیّ این تعلیم.

پ

در حقیقت، شاید اگر مثنوی به نثر نوشته می‌شد و هیجانهای شاعرانه را که در جای جای آن موج می‌زند تا این حدّ نمی‌داشت، از لحاظ قالب ظاهر و صرف نظر از جنبه حماسی رمزی که در آن هست، نمونه کامل بلاغت منبری صوفیه بود که نظیر آن را در مجالس سبعة خود مولانا و تا حدی هم در مجالس پنجگانه شیخ سعدی می‌توان نشان داد.

ت

این شیوه کلام که در عین حال جدّ و هزل را به هم می‌پیوندد و بین سطح نازل ادراک طبقات عامه با اوج متعالی ادراک خواصّ اهل معرفت نوعی تعادل برقرار می‌سازد، به سبب تنوعی که هم در محتوای فکر و گفتار و هم در طرز تقریر و ادای آن هست، گوینده را به اقتضای آنچه از حال مستمع درک می‌کند، به تقریر حجت‌های تمثیلی و ایراد قصص و امثال وامی‌دارد و به او فرصت می‌دهد تا با متابعت از جرّ جزّار کلام و در طیّ تقریر بیان هر جا می‌خواهد توقف کند، معانی تازه را تداعی نماید، از شاخی به شاخی بپرد و در جدّ و هزلی که برای اجتناب از ملال مستمع به هم می‌آمیزد در همه احوال هدف تعلیمی خویش را نیز دنبال کند. پیداست که این شیوه وقتی با چاشنی شطحیات صوفیه و نوادر احوال آنها همراه گردد، جاذبه خاصی می‌یابد و مجلس وعظ و تعلیم را لطف و شوری دیگر می‌بخشد.

ث

۶۳

مجالس نظم مثنوی، آنگونه که از روایات نزدیکان مولانا برمی آید و از جای جای مثنوی نیز تأیید می شود، ظاهراً چیزی از همین مقوله و عظم در حوزه‌ی بسیار محدود از خاصان محرم بوده است. مستمعان هم که جمع آنها بیشک غیر از حسام الدین چلبی شامل تعدادی معدود از مریدان خاص بوده است، احیاناً ساعت‌های طولانی در حضور مولانا به استماع کلام و کتابت آنچه در آن حال به زبان شعر بر مولانا الهام می شده است اشتغال می ورزیده‌اند. مولانا نیز در حضور جمع آنها، خود را همچون واعظ یا استادی نشان می دهد که می خواهد تعلیم خود را در حدّ فهم اکثر مستمعان متعادل کند و بی آنکه ناقصان را محروم دارد مایه ملال کاملان هم نگردد، در عین حال، با امتزاج جد و هزل خاطر مستمعان را دایم در شوق و نشاط نگهدارد و تعلیم عرفانی خویش را که مشتمل بر بیان احوال سلوک روح در مدارج کمال، و تصویر شور و شوق جان عارف برای بازگشت به مبدء خویش است، در بیان شاعرانه و با زبان شعر عرضه نماید.

الف

اینکه وی درین شیوه از سنائی و عطار که قبل از وی به نظم کردن شعر تعلیمی صوفیانه پرداخته‌اند توفیق بیشتر یافته است، نه فقط از آن روست که معانی و افکار و حتی شور و حال او عمق دیگر دارد و محتوای فکر و اندیشه او از آنچه در کلام سنائی و عطارست قویتر به نظر می آید و شاید احساس شاعرانه هم در وی از آنچه نزد آنهاست جاندارتر و لطیف‌تر می نماید، بلکه مخصوصاً تا حدّ زیادی از آن روست که با این شیوه بیان منبری، وی بیش از امثال عطار و سنائی آشنائی داشته است. چرا که آنها تا آنجا که از قراین و شواهد موجود بر می آید ظاهراً هرگز اهل وعظ و تذکیر نبوده‌اند، اما مولانا جلال الدین نه فقط خودش قبل از اتصال به شمس تبریز و شاید حتی که گاه بعد از آن هم مجلس می گفته است، بلکه پدرش بهاء ولد و جدش حسین خطیبی نیز اهل تذکیر و وعظ بوده‌اند.

ب

در واقع، آشنایی با رموز بلاغت منبری که جمع بین تمثیل و برهان و تلفیق میان جدّ و هزل را در عین حفظ تعادل در سطح متوسط بیان اقتضا داشته است، در خانواده مولانا از دیر باز سنتی تربیتی و فکری محسوب می شده است. البته وجود همین سنت خانوادگی، توفیق او را در زمینه شعر تعلیمی صوفیانه بیش از توفیق امثال سنائی و عطار می توانسته است تضمین نماید. پس اشتغال به وعظ و تذکیر که در خانواده مولانا سابقه طولانی داشته است، بدون شک عامل عمده‌ی در تکوین این سبک بیان خاص مثنوی محسوبست.

پ

خود مولانا، در فیه ما فیه که قسمتی از ملفوظات و معارف اوست، به این

سابقه اشارت دارد. در واقع، پدرش بهاء ولد با وجود داعیه سلطان العلمائی و بررغم آنکه به ریاضت و مجاهدت صوفیانه اشتغال داشت و عظ و تذکیر را حرفه خویش ساخته بود و ازدحام مجالس او ناخرسندی ائمه و فقهاء ولایت و شاید تا حدی نیز بیم و ناخشنودی حکام و عمال سلطانی را سبب می شده است؛ اگر چند مهاجرت وی از بلخ تنها به این عوامل مربوط نبوده باشد.

ت

مجالس و عاظ درین ایام، به سبب همین اقبال عامه، در ایجاد افکار عمومی و ارشاد و تحریک آنها نقش قابل ملاحظه‌یی داشت. و به همین سبب، سبک بیان و عاظ و مذکران به طور بارزی تحت تأثیر شیوه بیان و سطح ادراک عامه واقع می شد. در حقیقت، تعدادی ازین و عاظ و مذکران هم از وعظ و تذکیر جز همین جلب عوام و کسب نفوذ و اعتبار در افکار و اذهان عام، هدف دیگر نداشته‌اند.

ث

در همین دوران جوانی مولانا، کسانی ازین واعظان بودند که نجم رازی درباره آنها می گوید «سخنان مصنوع و مسجع و بی معنی بر زبان دارند» و «در جهان می گردند» بعضی، سُور یا آیات را تفسیر ساخته با هم تلفیق داده یاد گیرند و زبان بدان جاری کنند و «بعضی مناجات بر هم بسته گویند و اشعار به الحان برخوانند و سؤال و جواب راست کرده شرح دهند» و «این جنس تصنیعات گوناگون که فصالان را باشد برزند (=ورزند) و بر سر عوام گرم فرو خوانند» و «فی الجملة درین روزگار بیشتر این طایفه‌اند که در جهان می گردند و خلق را در بدعت و ضلالت می اندازند»^۱.

ج

پیداست که فقهاء و رؤساء عوام هم اینگونه مذکران متصنع و سالوس [۱] را مخصوصاً وقتی با خود آنها به نحوی منسوب یا مربوط نبوده‌اند با نظر مساعد نمی دیده‌اند و توجه عامه را به مجالس آنها مقدمه اعراض از حدود شریعت و از حافظان آن تلقی می کرده‌اند. این جماعت، مخصوصاً کسانی از و عاظ را که مجالس آنها مبتنی بر اقوال صوفیه بود بیشتر دستاویز طعن و نقد خویش می یافته‌اند و در خراسان و خوارزم، با وجود رواج طریقه صوفیه درین ایام مکرر ائمه و فقهاء، حکام و امراء را بر ضد آنها تحریک می نموده‌اند. چنانکه در بغداد هم از مدتها قبل متشرعه و حنابله مجالس احمد غزالی و ابن عبادى را به خاطر همین معانی، مشتمل بر «حکایات فارغه و معانی فاسده» می خوانده‌اند و حتی نقل آنچه را «حکایات سلف» نام دارد در وعظ ابوسعید بن ابی‌العمامه (وفات ۵۰۷) و ابوالفتح الخریمی (وفات ۵۱۴) از قدیم هرگز به چشم قبول نمی دیده‌اند و اینگونه واعظان را غالباً متهم به سعی در جلب عوام می کرده‌اند.^۲ در حقیقت، طرز بیان آنها که مبتنی بر رعایت

چ

فهم و سلیقه عوام بوده است نیز این نسبت را در حق آنها توجیه می کند.

۶۴

در هر حال، شواهد گونه گون که حاکی از اشتغال مولانا به حرفه وعظ و تذکیرست، ریشه عناصر سبک بیان وی را در همین شیوه بلاغت منبری نشان می دهد. و از همچو «واعظ منبری» که با سابقه طولانی وعظ و تذکیر و زهد و تصوف به شعر و شاعری افتاده است، البته بعید نیست که وقتی شعر تعلیمی عرفانی و صوفیانه می گوید، سبک بیانش بر همین شیوه کلام اهل وعظ و تذکیر باشد. تشابه چشمگیری که بین اسلوب مثنوی با شیوه بیان مجالس سبعة او هست، وجود عناصر بلاغت منبری را در مثنوی مولانا به طور بارزی قابل توجیه می سازد.

الف

در واقع، این مجالس سبعة مولانا تا حدی طنین پیش آهنگ مثنوی است، اما بدون سادگی و عمق مثنوی و بدون شور و هیجان خاص آن. مولانا در مثنوی شعر را منبری می کند تا به وسیله آن مخاطب را با آنچه در منبر نمی تواند گفت آشنایی دهد. اما قسمت عمده یی از آنچه در هیچ منبری جز مثنوی نمی توانست به بیان آورد در عهد ایراد مجالس سبعة هنوز شاید در خاطر او راه نیافته بوده است. معهذا، سبک بیان این مجالس، در مثنوی همچنان دوام دارد. طرفه آنست که بعضی مطالب این مجالس در مثنوی هم هست و باز طرز بیان آنها همه جا با هم ماندگی دارد؛ جز آنکه در مجالس رنگ شریعت قویترست و در مثنوی رنگ طریقت.

ب

۶۵

از اینگونه مضامین مشترک، داستان موعظه عیسی و آن رنجوران است که هر صباحی — چنانکه در مثنوی* هم هست — بر در صومعه عیسی می آمدند. اشارت بدین داستان در مجالس سبعة، ضمن مجلس اول با بیان جالبی آمده است. همچنین داستان حمزه بن عبدالمطلب عم پیغمبر که در جوانی چون به جنگ می رفت زره می پوشید و بعدها که اسلام آورد با وجود پیری برهنه به غزا می رفت*، با تفصیل تمام و با جزئیات جالب در احوال حمزه و قاتلش وحشی، در همین مجالس، ضمن مجلس اول نیز هست.

الف

همچنین قصه سؤال کردن پیغمبر از زید*، در مجالس سبعة، ضمن مجلس ثالث نیز آمده است و اینجا به جای زید روایت در باب حارثه است که با صورت مشهور اصل خبر^۱ هم بیشتر توافق دارد.

ب

چنانکه اشارت «نی نامه» مثنوی در باب شور و اشتیاقی که جانها برای بازگشت به «حق» دارند، اینجا نیز در مجالس سبعة، طیّ مجلس اول، بر وجهی دیگر در تمثیل قطره‌هایی که از دریای جان دورمانده‌اند و «در عالم آب و گل از شوق جان و دل چون ماهی به خشکی می‌طپند» و آن را می‌جویند و «آن قطره جانی که در فراق دریا قرار گرفته است و یاد دریا نمی‌کند گاهی در برگی می‌آویزد و گاهی با خاک می‌آمیزد» و بدینگونه در بند مانده است، قصه «نی» را که از نیستانش بریده‌اند و از آن مبدء روحانی جدایش کرده‌اند، در تصویر رمزی دیگری عرضه می‌کند.

پ

درین مجالس هم مثل مثنوی، تأثیر حدیقه سنائی به طور بارزی پیداست. به هر حال شباهت مضامین مجالس سبعة با مثنوی، نشان می‌دهد که مولانا همان محتوای فکر و همان سبک بیان را که در مجالس وعظ و تذکیر خویش حتی در اوایل شروع به وعظ و تذکیر [۲] داشته است در مثنوی هم دنبال می‌کند. و چون مقارن نظم مثنوی گاه چنانکه از فحوای روایات افلاکی نیز برمی‌آید مجالس وعظ و مجالس سماع وی نیز دوشادوش هم در مدرسه و خانقاه دایر بوده است، جای تعجب نیست که مثنوی گاه لطف بیان مجالس وعظ و گاه شور و حال مجالس سماع را در ابیات خود منعکس کند. چنانکه غزلیات دیوان کبیر هم علاوه بر شور و هیجانی که در آنها هست و جوّ روحی مجالس سماع وی را منعکس می‌کند، گاه گاه متضمن نکات قرآنی و عرفانی یا تمثیلات و حکایات راجع به انبیاء و اولیاء هم هست.

ت

پیداست که نمی‌توان انتظار داشت مولانا در مثنوی و غزلیاتش احوال و تجارب زندگی عادی هر روزینه خود را منعکس ننماید و دنیای رؤیاهای شاعرانه‌اش با دنیای واقعیت‌های تجربیش هیچ گونه اتصال نداشته باشد.

ث

اینکه خود او تصریح می‌کند^۲ که اگر در ولایت خویش مانده بود موافق طبع ایشان می‌زیست و آن می‌ورزید که ایشان می‌خواستند مثل «درس گفتن و تصنیف کردن و وعظ و تذکیر گفتن»^۳، باز نشان می‌دهد که تجربه وعظ و تذکیر و سنت خانوادگی اشتغال به درس و تصنیف در وجود وی قویتر از آن بوده است که تأثیر خود را در سبک بیان شاعرانه‌اش، خواه در غزلیات و خواه در مثنوی، باقی نگذاشته باشد. خاصه که در دوره اشتغال به نظم مثنوی ظاهراً باز گاه به وعظ و تذکیر هم اشتغال داشت.

ج

۱/۶۵ — فروزانفر، مآخذ قصص/۹۱ — ۲ — فیه مافیه/۷۴ — ۳ — رساله فریدون/۷۰

۶۵/الف: ۲۹۸/۳، ۳۴۱۹/۳ — ب: ۳۵۰۰/۱

۶۶

با آنکه مضمون مثنوی و محتوای اندیشه آن گریزی به ماوراء اقلیم تاریخ را در بردارد، سبک بیان که همواره گوینده در ورای آن مخفی است مثل گوینده ناچار در قلمرو تاریخ زندگی می کند و بررغم محتوای خویش نمی تواند خود را از تاریخ به کلی جدا نگهدارد. ازین روست که در آن نه فقط زندگی هر روزینه گوینده در خطوط اصلی خویش انعکاس دارد، بلکه رسوب گذشته این زندگی هم به نحوی در اجزاء و عناصر این سبک بیان پیداست.

الف

بدینگونه، هر چند محتوای مثنوی از همانجا که «نی» شکایت و حکایت خود را آغاز می کند، در خارج از اقلیم تاریخ سیر می کند، در سبک بیان گوینده اش نشان پای تاریخ به نحوی پیداست و زندگی هر روزینه لامحاله در آن حد که عبارت معروف بوفون آنجا که می گوید «سبک همان خداوند سبک است»⁺ اقتضا دارد به اجزاء و عناصر این سبک رنگ خاص می بخشد و حرفه خانواده و زمینه تحصیلات و طرز تفاهم با عامه، ویژگی های سبک منبری گوینده را به نحوی با واقعیت های تاریخ مربوط می کند.

ب

۶۷

از جمله این نکته که در مثنوی احادیث ضعیف یا اخباری هست که در نزد محققان حدیث اعتبار زیادی ندارد و همچنین در باب انبیاء و امم گذشته روایاتی نقل می شود که در قرآن و تفاسیر معتبر نیست، ظاهراً تا حدی ناشی از اشتغال مولانا به حرفه وعظ و تذکیر باشد که به اقتضای احوال در نقل روایات غالباً نظر به انذار و تنبیه عامه یا اغراء و تشویق آنها دارد و به همین سبب گاه پایبند درستی آنها نمی ماند.

الف

در واقع، وعاظ صوفی چون بیشتر به تنبیه و انذار عامه نظر داشته اند و احياناً مثل بهاء ولد^۱ وعظ و تذکیر را نوعی عبادت تلقی می کرده اند، در نقل و نشر آنچه موجب شود تا خلق به زهد و طهارت گرایش یابند آن مایه دقت و موشکافی را که فقها و محدثان در باب روایات و سنن داشته اند لازم نمی دیده اند و از همین روست که در احیاء غزالی هم که بر روایات صوفیه مبتنی است مثل مثنوی پاره یی اخبار و روایات ضعیف نشان داده اند [۳].

ب

طرفه آن است که با همین اخبار و حکایات، مجالس صوفیه خیلی بیش از مجالس فقها در نفوس عامه تأثیر داشته است [۴]. و چون این مجالس غالباً به طور

بارزی گنهکاران را به توبه و زهد می کشانیده است، بعضی ازین وعاظ، به سبب غایت مورد نظر، از توجه به وسیله تا حدی غافل می مانده اند.

پ

۹۸

در بین و یژگی های این سبک منبری، ذکر نام قهرمانان حکایات عامه و احوال عیاران و پهلوانان و دیوانگان را می توان یاد کرد که در مثنوی به نحو چشم گیری انعکاس دارد و در شیوه بلاغت منبری نوعی اظهار تفاهم با عوام اهل مجلس و قسمی همدردی و همدلی با آنهاست.

الف

ازین روست که در مثنوی، نوادر و حکایات گدایان، دلکان، مسخرگان، مخنثان، نابینایان، کران، مارگیران، معلمان و کودکان مکتب انعکاس دارد. چنانکه از احوال و اخبار مربوط به کسانی هم که نوادر و حکایات آنها در آن ایام نزد عامه رایج بوده است، مثل عباس دبس* که گدایی تمام عیار، بوبکر بابی* که عیاری کامل، جعفر عیار* که ظاهراً نمونه طراری ماهر، عبدالغوث* که نمونه انسان مربوط با پریان، جُحی* که نمونه رندی احسق نما و دلک* که مظهر مسخره درباری بوده اند، و همچنین از اقوال شوریدگان نکته پرداز که احوال آنها در نزد صوفیه حاکی از ربودگی و مغلوبیت آنها محسوبست و غالباً از آنها به عنوان عقلاء مجانین یاد می کنند [۵] و بهلول مجنون* نمونه کامل آنهاست، در مثنوی بسیار یاد می شود. از غُلیان هم که در یک دو بیت دیوان کبیر** از وی به نام خواجه غُلیانه سخن رفته است [۶] هر چند به صراحت در مثنوی ذکری نیست، اما قصه به حیلست در سخن آوردن سایل آن بزرگ را که خویشتن دیوانه ساخته بود* در بعضی مآخذ، منسوب به همین غُلیان گشته است^۱. و هر چند گستاخی های لطیف شوریدگان نکته پرداز عطار^۲ در نزد دیوانگان مثنوی نیست، به هر حال بهلول او مثل خود مولانا که ابن بطوطه بعدها روایت راجع به جنون مقدس او را در قونیه شنیده است، چیزی از سنگینی و وقار یک مفتی و فقیه و مدرّس سابق را در احوال و اطوار خویش نشان می دهد.

ب

طبقات عامه که احوال و اخلاق آنها در جای جای مثنوی انعکاس دارد، بیشتر از طریق دو گروه که مولانا با آنها منسوب و مربوط بوده است، مورد توجه و شناخت وی بوده اند: گروه فقهاء و گروه صوفیه. در واقع، در بین هر یک ازین دو گروه که مولانا با آنها به نوعی حشر و انس داشته است، افرادی از طبقات متفاوت

در کنار هم و در داخل یک مجموعه به نحوی با همدیگر ارتباط دارند. چنانکه گروه فقها از صدور و سادات صاحب اقطاع مثل صدر بخارا و سید اجل ترمذ گرفته تا قضات و حکام شرع و مفتی ها و ائمه جماعت و محتسبان و متشرعه مربوط به حواشی آنها و حتی وعاظ و مذکران و طلاب فقیر حوزه های آنها را شامل می شود. گروه صوفیه هم از امراء عصر مثل معین الدین پروانه و جلال الدین قراطای گرفته تا محترفه و سوجه چون صلاح الدین زرکوب قونیوی و از فتوتداران شهر مثل حسام الدین چلبی گرفته تا صوفیان مسافر و بعضی رنود و گدایان را هم در برمی گیرد. و مولانا از زندگی خانوادگی خویش در بلخ و سمرقند تا دوران مسافرت و مهاجرت پدرش از نشابور تا قونیه غالباً هم در دوران تحصیل و هم در دوران تدریس و تذکیر، ضمن ارتباط دایم که با این دو گروه داشته است، احوال و آداب و عادات و رسوم هریک از آنها را با حکایات و امثال و عقاید و معارف آنها در طی معاشرت فرا گرفته است و آنچه در باب آنها در حکایات و اشارت مثنوی می گوید (§ ۷۸ ج)، به همین جهت غالباً از مشاهده و تجربه دقیق ناشی است، خیالپردازی نیست. از همین روست که احوال تمام طبقات عامه، هریک به نحوی در مثنوی انعکاس می یابد و همین نکته، سبک مثنوی را صبغه بلاغت منبری که ارتباط و تفاهم با عوام لازمه آن است می بخشد.

پ

۶۹

از سایر مختصات این سبک بیان، توجه به عجایب و انواع مخلوقات و احوال نوادر کاینات عالم را باید ذکر کرد که واعظان و قصه گویان در منابر و معابر از قدیم علاقه خاص بدان داشته اند و بیان این اسرار را همچون تفسیر آیات الهی موجب جلب عبرت عام و اثبات اتقان و کمال صنع خداوند تلقی می کرده اند. ذکر اصناف جن و ملک که در قرآن و تفاسیر به آنها اشارت هست، غالباً وجود سایر اصناف مخلوقات را هم در روایات این قصاص قابل توجه نشان می داده است و تعدد عوالم و تنوع کاینات را نشانه کمال قدرت و عظمت صانع آن می یافته اند که «چون یک عالم از عوالم مختلف، عالم ملک است و چندین نوع ملائکه اند هر یک به

۱/۶۸ - شرح تعرف ۵/۲ - ۱۵۴ - ۲ - جستجو در تصوف/۲۵۷ ، شفر بیدروغ، چاپ سوم/۱۵۸

۶۸/۱ * ب: ۵/۲۶۸ و ۵/۲۷۵۶، ۲/۱۵۷۳، ۲/۳۵۶۵، ۶/۲۹۷۴، ۲/۳۱۱۶، ۵/۳۳۲۵ ، ۲/۲۳۳۳، ۶/۲۵۱۰، ۳/۷۰۰، ۲/۲۳۳۸~

۶۸/۱ ** دیوان شمس ۱/۲۹۳۸ و ۵/۲۴۵۱۴

صفتی و خاصیتی دیگر مخصوص، بنگر تا در عالمهای دیگر چه انواع و اصناف خلق باشد از انسان و حیوان و بری و بحری و از اصناف جن و شیاطین و ابالسه و مَرَدَه غیلان و نسناس... و دیگر اصناف که در قصص برشمرند»^۱.

الف

از این جمله، در آنچه به احوال ملایک مربوط می شود، با آنکه مولانا آنها را گاه مظهر عقل کل و شایسته ارشاد آدم* تلقی می کند و تناسب قدر آنها را با مراتب عقول انسانی خاطر نشان می سازد*، باز بعضی از انواع آنها را دارای صورتهایی از اجرام برف یا آتش نشان می دهد*. در قصه مربوط به خلقت جسم آدم*، سیرت و خصلت ملایک مقرب چهارگانه جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل را در طرز اهتمام آنها در اجراء حکم خداوند تصویر می کند. در داستان هاروت و ماروت*، دعوی گستاخانه و فرجام حال آنها را مایه عبرت می سازد و در قصه آن مرد که در سرای سلیمان گریخت*، نگاه خشم عزرائیل را و همچنین در حکایت پروردن حق تعالی نمرود را*، جلوه رحم این ملک موت را توصیف می نماید.

ب

سیرت ابلیس را در قصه اضافه کردن گناه خود به خداوند* و در قیاس آوردنش در مقابل نص امر*، و همچنین در حکایت تعجب کردن آدم از ضلالت ابلیس*، و مخصوصاً در قصه بیدار کردن ابلیس معاویه را که وقت نمازست، ترسیم می نماید. نیز در قصه درآمدن ابلیس به صورت سراقه بن مالک و وادار کردن قریش به جنگ رسول* و در قصه نشستن دیو بر مقام سلیمان*، تصویرهایی از نیرنگهای وی را نشان می دهد.

پ

در بین سایر مخلوقات هم برخی اطلاعات جالب در عجایب احوال آنها نقل می کند که غالباً مایه اعجاب خواننده عادی است و گاه مأخوذ از خرافات عامه است. از جمله، اشاره به خاصیت زمرد که دیده اژدها واقعی را کور می کند، در مثنوی* بسیار آمده است. این معنی در کلام شعراء سابقه طولانی دارد، و با آنکه ابوریحان بیرونی نادرستی این دعوی را نشان می دهد، در تنسوق نامه ها غالباً آن را به استناد آنچه از جابر بن حیان نقل شده است تکرار می کنند. به احتمال قوی، اصل دعوی مربوط است به افسانه های مربوط به حجرالافعی^۲ که از ادوار باستانی در خرافات اهل هند و یونان شایع بوده است [۷]. همچنین اشاره یی دارد به گاو بحری یا بقره الماء* که گویند گاو عنبرست و دمیری درباره آن از قزوینی نقل می کند که از آب برمی آید و سبزه می چرد و فضله آن عنبر اشهب است.

ت

آنچه نیز در باب آن تمساح نقل می نماید* که چون دهان باز می کند گرد

دندان‌ش کرم‌های درازی هست که از بازماندهٔ خوراک او درست می‌شود و مرغان چون به طمع صید کرم در اطراف دهانش می‌نشینند ناآگاه صید او می‌شوند، در روایات مربوط به عجایب و از جمله در نزهة القلوب^۲ نیز هست. دربارهٔ آن نوع مار هم که در میان گیاه سرراست می‌کند و مرغ چون آن را شاخ درخت می‌پندارد بر او می‌نشیند و طعمهٔ او می‌شود*، آنچه وی نقل می‌کند یادآور افسانه‌هایی است که جاحظ در کتاب الحیوان^۳ از قول ابوجعفر المکفوف العنبری و جمعی از بنی‌العنبر در باب وجود ماری که به همین گونه‌ها مرغان را شکار می‌سازد می‌آورد.

ث

در باب نوعی بزکوهی که مستی و شهوتش وی را شکار صیادان می‌کند*، و در باب گفتار که گولی و سادگی او مایهٔ صید شدنش می‌گردد* روایت وی یادآور افسانه‌های شکارچیان حرفه‌یی است. اشارت او در باب نسناس*، روایات چهارمقاله^۴ را درین باب، و طرز ذکر وی که از مار کر* دارد، قول دمیری را در باب «حیة صماء» و افسانه‌ها و خرافات مربوط به آن به خاطر می‌آورد [۸].

ج

از سایر این گونه عجایب، وصف اشغر*، وصف عنقاء*، وصف مغناطیس و کهربا*، وصف مشک‌نافه* و آنچه در باب احوال جنین* و در وصف کوه قاف* می‌گوید نیز از همین مقوله و مبنی است بر شیوهٔ رایج در نزد مذکران و قصاص که ذکر عجایب خلقت را وسیله‌یی برای جلب توجه و اعجاب خلق به عظمت صنع و قدرت و حکمت صانع تلقی می‌کرده‌اند.

ج

۷۰

به هر حال، عنصر اصلی این طرز بیان که سبک منبری نام دارد، قیاسات تمثیلی است که اقناع عوام و ارشاد و اغراء کسانی که واعظ و خطیب با آنها سروکار دارد محتاج آن است. اما مولانا این قیاسات تمثیلی را از ظاهر هیئت تعلیمی خویش جدا می‌کند و آن را به صورتی در می‌آورد که مخاطب بدون آنکه

۱/۶۹ - مرصاد العباد/۵۵ ۲- نزهة القلوب، طبع استفسون/۷۴ ۳- کتاب الحیوان

۳۸/۴ ۴- چهارمقاله/مقدمه، فصل ۵

Dracontia +/۶۹

۶۹/۱۹، ۳۶۵۳/۱، ۲۴۴۸-۹/۶، ۱۵۵۶/۵، ۳۳۲۱/۱ و ۱۲۵۷/۴ و ۶۲۰/۵

۵/۳۶۲، ۱/۹۵۶، ۶/۴۷۹۷، ۱/۱۴۸۸، ۱/۳۳۹۶، ۱/۳۸۹۳، ۳/۴۰۳۶

۴/۱۲۶۳، ۳/۲۵۴۸ و ۵/۱۹۵۲، ۵/۲۶۳۸، ۶/۳۰۶۰ و ۶/۳۸۴۲، ۶/۲۹۲۲

ث: ۶/۴۰۸۲، ۶/۴۰۷۹ ج: ۳/۸۰۸، ۲/۳۳۶۱، ۴/۷۶۱، ۶/۳۰۶۰ ج: ۴/۹۷

۳/۴۶۹۴، ۴/۱۶۳۴، ۱/۱۴۷۰، ۱/۳۷۷۴، ۴/۳۷۱۱

احساس کند که گوینده اعتقاد یا پندار او را رد می کند، تدریجاً از توجه به آنچه مصداق این تمثیلهاست خطایی را که در وهم و اعتقاد خویش دارد آشکار می بیند و به آنچه مراد گوینده است می رسد.

الف

یک وسیله عمده که این گوینده را به این گونه انتاج موفق می دارد، ذکر امثال و اتیان اشباه و نظایرست که از آن راه آنچه را مخاطب دشوار و نامحتمل می پندارد ممکن و محتمل نشان می دهد و هر گونه تردیدی را که در باب وقوع امر مورد نظر در ذهن وی راه دارد قابل رفع می سازد.

ب

معلوم است که درین طرز بیان، گوینده از امثال و حکایات هم که هر چند رمزی یا به کلی غیر واقع باشند باز تصویری از طرز وقوع آنچه مضمون آنهاست به مستمع می دهند نیز بهره بسیار حاصل می کند و در واقع، با نقل اینگونه امثال و قصه ها، متکلم نشان می دهد که آنچه این امثال و حکایات همچون شاهی برای آنها به بیان می آید، اگر هم در عالم خارج واقع نشده باشد، وقوع آن ممکن است و تصورش به هیچ وجه نامعقول نیست.

پ

به علاوه، چون مخاطب و مستمع درینگونه مجالس غالباً بیش از آنکه پروای کشف حقیقت داشته باشد طالب دستاویزی برای اقتناع خویش است و درنیل به این مقصود آنچه را حکم وحی یا قول ارباب الهام است نیز موجب اقتناع خود می یابد، استناد به آیات و احادیث و نقل اقوال و حکایات اولیاء و صالحان هم درین شیوه اهمیت دارد. بدینگونه، قرآن و حدیث و امثال و حکایات نیز مثل حجت های قیاسی عناصر عمده این سبک بیان را به وجود می آورد.

ت

۷۱

در بین این عناصر، نقل تمثیلات وسیله یی است که مخصوصاً به جریان تداعی معانی مجال می دهد تا کلام گوینده را همراه خویش از شاخی به شاخی ببرد و به وی برای طرح و بحث مسایل تازه فرصت های تازه عرضه دارد. این تداعی که مولانا از آن به جرّار کلام تعبیر می کند (§ ۸۷ الف و مابعد) امری است که در کلام تعلیمی و خطابی به گوینده مجال می بخشد تا تعلیم خود را از جهات مختلف توجیه و القاء نماید و درعین حال، مستمع را از ملال ناشی از تکرار و توقف، بیرون آورد. اما تمثیل امری است که مقصود را روشن می کند و آنچه را تصور آن برای مستمع آسان نیست ازین طریق مخیل و قابل تصور می سازد.

الف

فی المثل، مولانا در مثنوی* وقتی می خواهد کسانی را که از پیش خود به تأویل وحی می پردازند و همه چیز آن را بر وفق میل و دلخواه خویش تفسیر می نمایند

در خور طعن و ملامت نشان دهد. تصویر حال آنها را در تمثیل مگس رقم می زند که بر بول خر و بر روی برگ کاه می نشیند و می پندارد آن کشتی و دریا که انسانها از آن صحبت می کنند همین برگ کاه او و این آب پلید آلوده‌یی است که برگ کاه او چون کشتی بر روی آن شنا می کند و او خود قیافه پهلوان فریب خورده مغروری را دارد که در عالم پندار بر دریاها بی پایان حکم می راند و همه احوال عالم را در حدّ وهم و اندیشه محدود خویش تفسیر و توجیه می نماید.

ب

همچنین چون می خواهد ارتباط جسم را که در تعلقات حسی در پیچیده است با روح که به عالم مجردات و ماوراء حسّ مربوط است نشان دهد، تصویر شتری را در تمثیل می آورد* که بار گلی بر پشت دارد اما در حالی که در بیابان راه می پوید پوزه را در خاک و ریگ فرو می کند و از لطف و رایحه آن بارگل که بر پشت وی هست چیزی درک نمی کند. جسم هم که حکم این شتر بیابان پوی خارخوار را دارد، نمی داند که آنچه را کب اوست روح علوی است و از آنجا که با نور نبوت تجانس دارد و مصطفی زاده‌یی محسوبست، صدها گلزار از نسیم آن در وجود وی می تواند شکفت.

پ

نیز وقتی می خواهد حال کسانی را که توجه به دل ندارند و آن را از روی بیقیدی به تعلقات حسی می آلاینند و جوهر واقعی آن را با این آرایش‌ها بیکدر می کنند تقریر نماید*، آن را در تصویری از حال جبرئیل تمثیل می کند که چنان فرشته‌یی را بر ستونی ببندند، پرو بالش را از آسیب زنجیر و طناب مجروح کنند و گوساله بریان پیش او آرند و این اندازه ندانند که قوت و غذای جبرئیل لقای حق است، گوساله بریان برای او مایه حیات نیست. با آنکه هم تمثیل و هم آنچه تمثیل می خواهد حقیقت آن را تصویر کند وهمی است، تصور مضمون تمثیل برای کسی که جبرئیل را بر وفق تعبیر قرآن (۱۹۳/۲۶) «روح» می خواند، می تواند تصویری از حال دل را القاء کند که دردست غافلان و منکران، آلوده به تعلقات جسمانی می گردد و بدین سبب از نیل بدان نور و صفائی که مایه کمال اوست محروم می ماند.

ت

همچنین وقتی می خواهد این دعوی را تقریر کند که آنچه انسان در زندگی هر روزینه بدان دل می بندد و عشق و شور خود را صرف آن می کند بانقشی که در رؤیا و خیال وی را به دام خویش می کشد تفاوت ندارد و واقعیت آن بیشتر نیست*، تمثیل صیاد و سایه را نقل می کند* که گویی تقریر دیگری از تمثیل غار افلاطون است (جمهوری، ۵۱۵) و با این تمثیل، توجه می یابد که دل بستن به نقوش

و اشکال واقعیت‌های هر روزینه، شباهت به حال و کار آن صیاد ابله دارد که سایه مرغ را بر روی خاک در جنبش و جهش می‌بیند و نمی‌داند که اصل آن مرغ هواست، ازین روبه ساده‌لوحی دنبال سایه می‌دود و خود را از پا درمی‌آورد و ترکش عمرش را درین جستجو خالی می‌کند.

ث

در توجیه این دعوی هم که دنیا جز منزلی در سر راه آخرت نیست و این منزل هم برای آن است که تا در آن روح انسان از طریق ریاضت و مجاهده و تزکیه و تصفیه، خویشتن را از آرایش‌های بین راه پاک سازد و وقتی به مقصد راه می‌رسد آلوده و پلید نباشد، تمثیل حمام را به کار می‌برد و دنیا را تشبیه به حمام می‌کند که مرد متقی در آن خویشتن را پاک می‌کند و بهره او از حمام صفا و نقاست، اما اغنیا حکم سرگین کشان گلخن را دارند که سوخت برای تون حمام می‌برند و بدینگونه حمام دنیا را گرم نگه‌میدارند اما خود آنها از صفا و نقای آن بهره نمی‌یابند. البته آنکس که در حمام، خویشتن را از پلیدیها پاک می‌کند، نشان پاکی از سیمای او پیداست. اما آنها که سرگین کشان حمام دنیا هستند، نه فقط بوی سرگین گواه حال آنهاست، بلکه صحبت آنها هم از حال آنها حکایت دارد، چرا که دایم با یکدیگر تفاخر و تنازع دارند و هریک از اینکه چند سلّه سرگین کشیده است و چند زر حاصل کرده است، خود را از آن دیگری برتر می‌داند و از احوال و اقوال اینها پیداست که جز آلودگی و پلیدی از حمام دنیا چیزی حاصل نمی‌کنند*. طهارت و صفایی که ازین حمام حاصل تواند شد، عاید مرد متقی است. آنها که درین دنیا همواره به تفاخر در باب مال و جاه مشغولند، حال آن تونیان را دارند که دایم با یکدیگر منازعه می‌کنند تا بدانند کدام یک بیست سلّه سرگین به تون حمل کرده است و کدام یک بیش از شش سلّه نکشیده است*.

ج

بدینگونه، تمثیل حمام، این نکته را که دنیا در سر راه آخرت جز منزلی ترک کردنی نیست و فقط آنها که طالب پاکی و جویای رهایی از گرد و غبار آلودگی‌های مادی هستند ازین منزل بهره واقعی می‌یابند، به صورت تصویر جالبی درمی‌آورد که تصور آن از طریق تخیل آسان است و مستمع را جز آنگاه که اهل شک و انکار باشد در تردید باقی نمی‌گذارد.

چ

۷۱/۱۰ ب: ۱۰۸۱/۱۰ پ: ۱۹۶۶/۱۰ ت: ۳۹۹/۳ ث: ۴۱۱/۱ ، ۴۱۷/۱ ~

ج: ۲۵۶/۴ ، ۲۵۵/۴ ~

۷۲

در بیان این دعوی نیز که انسان چون غایت و هدف وجود عالم است خود عالمی است که عالم خارج از آن قوام می‌یابد*، اشارت به تمثیل عالم اصغر و عالم اکبر می‌کند که یادآور قول حکماست (۳۰۱۵ الف وما بعد) و مخصوصاً حکماء رواقی در تقریر موازنه آندو عالم، اقوال جالب دارند.

الف

هر چند جزئیات تمثیل را مولانا تقریر نمی‌کند و در اشارت به خود تمثیل هم نظر به نقد آن دارد، لیکن اصل تمثیل که در ذهن گوینده روشن است به آنچه مقصود اوست نقشی مبهم از یک تصویر تمثیلی می‌دهد که در عین ابهام تخیل مستمع را هم تحریک می‌نماید و آنچه را در ذهن گوینده است تا حدی در خاطر شنونده نیز مجسم می‌کند. چرا که انسان را از دیدگاه حکماء عالم اصغر⁺ نشان می‌دهد که در واقع صورت عالم اکبر را دارد. چنانکه از صورت عکس این تمثیل نیز تصویر عالم اکبر⁺ به خاطر القاء می‌شود که از حیث اجزاء ظاهر در حکم انسان اکبر⁺ست و این تمثیل در کلام اخوان الصفا و در رساله جامع الحکمتین ناصر خسرو هم هست.

ب

اما مولانا که نظر به جزئیات این تمثیل ندارد و تقریر دقیق صورت کامل آن را هم لازم نمی‌داند، برای توجیه معنی مورد نظر، به نقد و اصلاح این تمثیل می‌پردازد و در مقابل قول حکما که انسان را عالم اصغر خوانده‌اند، با اشارت به اینکه هدف ایجاد عالم خود عالم نیست وجود انسان است، انسان را به حقیقت «عالم اکبر» می‌خواند* و نشان می‌دهد که وقتی حکماء انسان را عالم اصغر می‌خوانند، توجه به معنی وجود وی ندارند، فقط به ظاهر آن می‌نگرند. بدینگونه، تمثیل مولانا در واقع اصلاح و تکمیل تمثیل حکماست و در عین حال یادآور مضمون شعر است منسوب به امام علی بن ابی طالب که وجود انسان را با ظاهر حقیری که دارد بر عالم اکبر مشتمل می‌دارد— وَفِیْکَ أَنْطَلَوِی الْعَالَمُ الْأَکْبَرُ [۹]. مولانا با اشارت مبهم و موجزی که به این تمثیل می‌کند، دعوی خود را که تفوق انسان بر عالم و تقدم میوه بر شجرست*، در نظر مخاطب قابل تصدیق می‌سازد.

پ

۷۳

همچنین در تقریر این دعوی که انسان وقتی با مجموع عالم که صورت عقل کُل را نشان می‌دهد سازگاری ندارد صورت عالم برای وی مایه اندوه

Macranthropos, Macrocosmos, Microcosmos +/۷۲

+/۷۲ * الف: ۵۲۰/۴ ~ پ: ۵۲۱/۴ ، ۵۲۹/۴

می شود و شادی و خرسندی فقط آنگاه برای وی حاصل می آید که با کلّ عالم در حال صلح و سازش باشد، تمثیل صلح و خشم کودک با پدر را * طرح می کند. این تمثیل، نشان می دهد که کلّ عالم صورت عقل کل را دارد و عقل کل در حکم پدر و مربّی تمام خلق و جمیع کسانی است که «اهل قل» و مخاطب به خطاب وحی و شریعت هستند. ازین رو، وقتی کسی در مقابل عقل کل به کفران و عصیان گراید، صورت کل عالم پیش او سگ می نماید. چنانکه کودک هم وقتی از پدر بروی جفایی می رود، آن پدر در چشم وی سگ می شود. البته پدر، سگ نیست و این رنجیدگی کودک است که وی را مایه نفرت فرزند ساخته است. ازین رو هر کس با پدر در حال صلح باشد، خانه را که عالم است در نظر خویش چون بهشت خواهد یافت، تا آنجا که در همه چیز آن صورتی نو و جمالی تازه می یابد و ملالی که از مشاهده اوضاع مکرر حاصل می شود در دل وی راه پیدا نمی کند، همه چیز را نو می بیند — تا ز نو دیدن فرومیرد ملال *.

الف

در بیان این معنی که جوهر وجود انسان روح باقی اوست و تن چون از بقا بی بهره است اهمیّت ندارد، تمثیل لباس و تن را * ذکر می کند که در واقع صورت یک تشبیه مرکّب را در قیاس دوگونه هیئت نامتجانس عرضه می کند. مولانا در اینجا با ارائه این تصویر، نشان می دهد که تن برای روح حکم لباس را دارد و آنچه درین میان حائز اهمیت است لباس نیست لابس است و نباید به لباس چسبید. این تمثیل، در نزد قایلان به تناسخ، ممکن است قول به تبدل ابدان را برای روح توجیه کند. چنانکه لابس، وقتی لباس وی کهنه و فرسوده شد، آن را ترک می کند و لباس دیگر می پوشد و تناسخ تا حدی همین ترک لباس و تبدل آن است به لباس دیگر. اما مولانا درین تمثیل، نظر به این نتیجه که وی با آن موافق نیست ندارد و از طرح آن هم اجتناب می کند. آنچه مقصود اوست بیان آن است که بدون روح، بدن هم هیچ حیثیت و اعتبار عمده‌یی ندارد و غیر دست و پای ظاهر که خود در آستین و موزه پنهان است، دست و پایی دیگر هم هست که تعلق به روح دارد و در حکم آستین و موزه آن است.

ب

اینکه انسان دست و پای خود را در خواب می بیند، در واقع همان دست و پای روح است که از جنس ذهنیات انسان است و آن هم وجودش گزاف و موهوم صرف نیست، واقعیت دارد و این واقعیت را نمی توان انکار کرد. ازینجا پیداست که حتی بی بدن هم انسان بدن دیگر دارد که این بدن در حکم لباس آن است و وقتی بدون بدن هم انسان بدن دارد، شک نیست که دیگر نباید از اینکه جانش از

بدن ظاهر خارج شود بترسد. چرا که جان بعد از ترک بدن هم باقی است و حال آن لباس را دارد که لباس خود را ترک کرده باشد و لباس البته از ترک کردن لباس لطمه‌یی به وجودش نمی‌رسد — پس مترس از جسم جان بیرون شدن^{*}. البته تشبیه تن به جلباب در کلام حکما^۱ هم هست و از عبدالملک بن حبیب سلمی (وفات حدود ۳۳۶) نیز اینگونه قولی نقل شده است [۱۰]. این تمثیل جامه هر چند در زبان مولانا لطف بیانی دیگر دارد، اما سابقه آن در گرشاسب‌نامه اسدی هم آمده است که تن جامه‌یی را می‌ماند — که جان داردش پوشش خویشتن، و ظاهراً سابقه فکر و مضمون تمثیل در فرهنگ عامه سبب عمده‌یی باشد که این قول اسدی را در زبان فارسی از مقوله امثال سایر^۲ کرده باشد.

پ

۷۴

مولانا در برخی موارد هم مثل آنچه در بلاغت منبری معمول است، دعوی را با ذکر مثال توأم می‌دارد تا بدینوسیله آن را بهتر در خاطر شنونده جای دهد. از جمله، برای نشان دادن این نکته که وقتی خار محنت در دلی راه بیابد به آسانی آن را نمی‌توان بیرون آورد، مثال خاری را که در پای می‌رود ذکر می‌کند^{*} که در آن حال انسان غالباً پای خود را بر زانو می‌نهد، می‌کوشد تا با نوک سوزن آن خار را پیدا کند و اگر نتواند، محل آن را با آب دهان خویش تر می‌کند، و وقتی خار در پا چنین دشوار یاب باشد پیدا کردنش چه دشوار یها خواهد داشت.

الف

در تقریر این نکته هم که فکر و عمر ما هر لحظه در حال تبدل و تجددست و اینکه به نظر ما مستمر شکل می‌نماید به سبب سرعت این تبدل است، بر سبیل مثال آتش را ذکر می‌کند^{*} که چون شاخ آتش را به سرعت تمام در حرکت آری امتداد خطی طولانی و مستمر به نظر می‌آید. بدینگونه، با ذکر مثال نشان می‌دهد که حیات تجدد و تبدل اکوان است [۱۱] جز آنکه سرعت تجدد وجدان آن را برای انسان ناممکن می‌دارد.

ب

در بیان فرق جبر و اختیار در فعل، مثال دست مرتعش و دستی را که به اراده می‌جنبد^{*} ذکر می‌کند که غالباً در نظیر همین مورد بین متکلمان مطرح است [۱۲]. اگر دستی که به اراده می‌جنبد چیزی را بشکند، البته پشیمانی و ناخرسندی دارد

۱/۷۳ — اشارات ۳/۳۶۳ — ۲ — امثال و حکم ۴/۲۰۵۶
 ۷۳/ * الف: ۴/۳۲۵۹ ~ ، ۴/۳۲۶۴ ب: ۳/۱۶۱۰ پ: ۳/۱۶۱۳

اما آنکس که بی اراده دستش می لرزد، اگر چیزی را دستش بشکند چون از اختیار وی بیرون است پشیمانی ندارد. مولانا با این مثال نشان می دهد که هر چند جنبش این هر دو دست به هر حال مخلوق حق است، اما حاصل آنها تفاوت دارد و آنچه را به حکم جبر واقع می شود با آنچه از روی اختیار حاصل می شود نمی توان با هم قیاس کرد.

پ

۷۵

اینکه در بعضی موارد مثالی روشنگر را از نقل قرآن اخذ می کند نیز شیوه بیان و عَظا و اهل تذکیرست و در واقع از آن روست که برای مخاطب مثنوی مثل مخاطب واعظ قول قرآن امری است که مایه اعتماد تام است و مثل تجربه روزانه بلکه بیش از آن می توان به صحتش مطمئن بود.

الف

از آنجمله، در بیان این نکته که ابلیس و ابلیس رویان وقتی هم انسان را به خیر می خوانند در حقیقت او را به سوی شر می برند، مولانا در دنبال قصه ابلیس و معاویه* و حکایت دزد و صاحبخانه*، داستان مسجد ضرار را نقل می کند که خبر آن مأخوذ از اشارت قرآن کریم (۱۰۷/۹ ~) است و با نقل آن*، گوینده مثنوی در واقع مثال مورد نظر را از مأخذی اخذ می کند که مثل تجربه روزانه، مخاطب را از هر گونه تردیدی در قبول دعوی وی بیرون می آورد.

ب

این مسجد که منافقان آن را به قصد ضرار و تفرقه ساخته اند، همان مُجَرَّد ساختنش نشان می دهد که ابلیس رویان همواره ممکن است انسان را در ظاهر به خیر و منفعت دعوت نمایند، اما در باطن جز شر و ضرر برای وی نمی خواهند.

پ

۷۶

از سایر مختصات که سبک بیان مثنوی را با شیوه کلام و عَظا و قصه گویان مانند می کند و تأثیر سنت اهل و عَظ و تذکیر را در پیدایش این سبک بیان نشان می دهد، طرح و حل اقوال معماگونه یی است که مستمع را مشغول و مسحور می کند و در نزد اهل منبر میراث حلقه های معرکه داران و قصه گویان قدیم به نظر می رسد. اما مولانا در طرح اینگونه معماها افراط ندارد. و چون در سراسر مثنوی متکلم وحده خود اوست، معما را هم که طرح می کند، خود بلافاصله به شرح و

۷۴/الف: ۱۵۰/۱ ~ ب: ۱۱۴۶/۱ پ: ۱۴۹۷/۱

۷۵/ب: ۲۶۰۴/۲، ۲۷۹۳/۲، ۲۸۲۵/۲ ~

الف

تاویل آن می پردازد و البته جَوّ مثنوی هم اقتضای همین را دارد.

ازینجمله است داستان لُغزگونه کور دوربین و کرتیزشنو و برهنه دراز دامن و آن شهر افسانه‌یی که با وجود وسعت به اندازه یک پیاله کوچک بیشتر گنجایش ندارد.* قصه همچون معمایی است مشتمل بر تناقضها که مولانا در باره یک شهر افسانه‌یی با ساکنان معدودش طرح می کند تا نشان دهد که حال اهل سبا در کفر و انکار خویش یادآور حال این ساکنان معدود شهر افسانه‌یی است که در عین حال آنچه می بینند و می شنوند و می پوشند و می خورند، به آنها احساس اطمینان از واقعیت را نمی دهد. معما را که حال اهل این شهر افسانه‌یی است خود مولانا توجیه و تفسیر می کند* و با این تاویل خویش، هم برای مستمع حلّ معما می کند و هم وی را از اینکه آرزوی دور و دراز او را کر، حرص بی پایان او را کور، و ترس از مفلسی او را عور نماید تحذیر می کند. در واقع آنکس که سود و زیان را از فاصله دور می بیند اما به آیات که در پیرامون اوست توجه ندارد همچنین آنکس که بانگ ابلیس نفّس را در وسوسه‌یی که دایم به وی القاء می کند می نیوشد ولیکن به ندای وجدان گوش نمی دهد کور دوربین و کرتیزشنو هستند و آنکس هم که دایم کنار و دامن را از هر چه نعمت و مکنت دنیاست پر می کند و آخر کار بی دامن و برهنه مادرزاد از دنیا می رود جز برهنه دراز دامن چه نام دیگری تواند داشت؟ [۱۳]

ب

معمای دیگر که هم در مثنوی طرح و حلّ می شود، جوابی است که آن عاقل دیوانه نما به سؤال کسی می دهد که از وی در باب زنان می پرسد. این جواب صورتی لُغزگونه دارد که طرح آن می توانست در حلقه معرکه گیران و مجلس اهل تذکیر لحظه‌یی چند مایه حیرت و تأمل گردد. وقتی وی در جواب سایل می گوید: زن سه گونه است یکی آنکه کُلّ وی از تست آندیگر نیمش از آن تست و آن سدیگر هیچش از آن تو نیست*، چون بعد از ادای این کلام بلافاصله و بی آنکه هیچ توضیحی دیگر بیفزاید از نزد سایل دور می شود، جوابش به معمایی می ماند که سایل هم مثل مخاطب مثنوی باید حلّ آن را از خود گوینده طلب کند. اما مولانا مستمع خویش را چندان منتظر و «در حال تعلیق ذهن» رها نمی کند و با سؤالی که باز از زبان سایل طرح می نماید، معما را برای وی حل می کند تا معلوم شود: آنکه کُلّ وی از آن تست بکَر خاص است، آنکه نیمش از تست بیوه‌یی است که فرزند ندارد و آنکس که هیچش از تو نیست بیوه‌یی است که از شوی پیشین کودک هم دارد*.

پ

تمثیل مرغ و مو* هم هر چند در واقع چیزی جز تمثیل نیست، در لسان مولانا

طوری طرح می شود که تا حدی لغزگونه به نظر می رسد و در هر حال، با طرح این تمثیل لغزگونه، تفاوتی را که در مراتب ادراک خلق هست مولانا به صورت مسأله‌ی جالب مطرح می سازد: اینجا کسی هست که مناره بلند را می بیند اما مرغی را که بر مناره هست نمی بیند، دیگری هست که مرغ را هم می بیند اما مویی را که در دهان مرغ است نمی بیند. هر چند تمثیل معنی ظاهر را هم محتمل هست، مولانا معنی رمزی آن را ملحوظ می دارد و در تفسیر آن بلافاصله خاطر نشان می کند که اینجا مناره رمزی از تن و جسم است که اهل ظاهر فقط همان را می بیند و چیزی ورای آن ادراک نمی کند. اما مرغ، حکم علم و طاعت را دارد و آنکه می تواند در ورای عالم حس که رؤیت مناره جسم حد آن است، به شهود علم و طاعت که خود آن مظهر شریعت است نیز نایل آید، مرد اوسط و اهل معنی است، اما آن موی که در دهان مرغ است حکم باطن را دارد که آن را فقط اهل حقیقت می تواند درک کند و آنکس که علم او کسبی و بحثی نیست و از درون جانش می جوشد و گویی از نور *يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ* به عالم می نگرد.

ت

اینجا البته چون لغز به ظاهر هم حمل می شود، ممکن است نزد مخاطب در بادی نظر آسان نماید. اما تفسیر و تأویل آن، نکته دقیقیه را که در آن مخفی است نشان می دهد و تفاوت حال اهل ظاهر، اهل معنی و اهل حقیقت را معلوم می دارد. به هر حال، اینگونه لغزها که در مثنوی هست، از مختصات سبک بیان آن و معرف بلاغت منبری است در این سبک بیان.

ث

۷۷

شیوه ساده خیالی⁺ هم که نوعی تجاهل العارف را در بعضی تعبیرات مثنوی صورت فوق العاده جالبی می دهد، غالباً با سبک بلاغت منبری نوعی تجانس و ارتباط دارد. همین طرز تعبیر است که شیوه بیان جدی و موقر گوینده را گاه ذوق طنز و هزلی معصومانه می دهد.

الف

از ینگونه است آنجا که در قصه باغبان با صوفی و فقیه و علوی^{*}، وقتی باغبان در باب علوی و نسب او سخن می گوید، طعنی که در لحن بیان اوست چون از همین ساده خیالی معصومانه ناشی است^{*}، با وجود خشونت و قباحات، لطف و ظرافت هم دارد و نیش گزنده اش مایه ناخوشایندی جدی نمی شود.

ب

همچنین در حکایت رنجور شدن مُعلِّم مکتب^{*}، وقتی مادران اطفال به

عیادت وی می آیند و از روی عذر و دلجویی می گویند که ما را ازین رنجوری استاد هیچ آگهی نبوده است، معلّم با همین شیوه ساده خیالی جواب می دهد که من نیز خود هیچ ازین رنجوری آگاه نبودم — آگهّم مادر غران کردند هین *، و این طرز تعبیر که مادران اطفال را در پیش روی خودشان غر و قجه می خواند هم با طرز بیان معلّم مکتب که به سادگی و کودک زبانی معروف است مناسبت دارد و هم ساده خیالی هنرمندانه گوینده مثنوی را رنگ بلاغت عام پسند منبری می دهد.

پ

۷۸

در بین ویژگی های دیگر که ارتباط سَبکِ بیان مثنوی را با شیوه اهل منبر نشان می دهد، اشتغال آن بر الفاظ و امثال و عقاید و خرافات عام است. انعکاس خرافات و رسوم عامه در بلاغت اهل منبر، ناشی از ضرورت تکلم بر قدر فهم مستمع (§ ۶۲ ث) و توافق با زبان مخاطب است.

الف

در مثنوی، اشارت به اینگونه رسوم و خرافات طبقات عام تا حدّی است که نشان می دهد گوینده در شناخت آداب و رسوم طبقات خلق، اهتمام و علاقه بسیار دارد. درست است که در کلام بعضی شعراء متقدم، از جمله خاقانی و نظامی و سنائی هم به این عنصر عقاید و عادات عام توجه زیادی شده است، اما انعکاس این بخش از فرهنگ عامه در مثنوی به حدّی است که به طور بارزی از مختصات آن به شمار می رود.

ب

ازینجمله است فی المثل اشارت به یک رسم لاغ و شوخی بیمزه بعضی ستم ظریفان عوام که گاه برای تفریح خاطر، در زیر دُم خران کوچه و بازار خار می نهاده اند و خر، که از خَلِش نیش آزار می دیده است، بیهوده از جای برمی جهیده است، جفتک و لگد می انداخته است و صد جای خود را زخم می کرده است * . یا اشارت به این رسم دیگر که چون چار پای رنجور بینوایی از ضعف حال در راه می افتد خلق بیکاره بروی و بر آنکه صاحب اوست جمع می آیند و لاغ و مسخره می کنند *، که اینهمه به مثنوی لحن جالبی می دهد و با تصویر این احوال، مولانا نقدی ضمنی هم از رسم و شیوه ناهنجار عامه درین زمینه ها عرضه می کند.

پ

همچنین است اشاره به رسم کبوتر بازی و نقش «نی» در راندن و پرواز دادن کبوتر * که وقتی می گوید کبوتر آشنا از نی نمی رمد اما کبوترهای هوا از آن

می‌رمند به رسم و شیوه معمول در کبوتربازی که در کلام شعرا و حتی در دیوان شمس هم بدان اشاره هست [۱۴] نظر دارد و این نکته حاکی است از آشنایی گوینده با این گونه رسوم و بازیها که مخصوصاً در بین فتیان [۱۵] وعده‌یی از یاران منسوب به حسام‌الدین چلبی هم ظاهراً رایج بوده است.

ت

اشارت به این رسم که در مصحف‌ها گه‌گاه برای نشان، پر طاوس می‌نهاده‌اند * و یک قطعه سعدی در گلستان هم که خود منشأ الهام قطعه‌یی مشابه در دیوان شرقی گوته گشته است، حاکی از رواج این رسم در آن ایام است نیز از همین گونه است. همچنین اشاره به بادبزن که از پر طاوس کنند و در گلستان سعدی هم نظیر آن هست در مثنوی * جالب است؛ چنانکه اشاره به خروس آسمان * نیز که در حدیث و هم در شعر سابقه دارد نمونه‌هایی دیگر از اشتغال مثنوی بر عناصر فرهنگ عامه محسوبست [۱۶] و اینگونه اشارات، در عین حال رنگ واقع بینی خاصی نیز به آنچه مولانا در توصیف احوال طبقات خلق در طی مثنوی دارد می‌بخشد.

ث

این آشنایی مخصوصاً از آن روست که گوینده مثنوی به عنوان واعظ و مفتی و مدرّس و مرشد از دیر باز همواره با افراد مختلف طبقات جامعه عصر سر و کار دارد (§ ۶۸ پ). نه فقط خانواده وی از بلخ و سمرقند تا بغداد و قونیه در سفر و حضر با انواع این طبقات مربوط بوده‌اند، بلکه خود وی مخصوصاً در قونیه، غیر از امراء و اعیان که غالباً در حق وی با توقیر و تکریم سلوک می‌کرده‌اند، در بین سایر طبقات از محترفه و تجار و طلاب و سپاهیان و حتی یهود و نصاری نیز دوستان بسیار داشته است (§ ۶۸ پ) و در بین یاران و مریدانش گه‌گاه کسانی بوده‌اند که به سبب آنها احیاناً مورد طعن و ملامت هم واقع می‌شده است^۱.

ج

۷۹

از مختصات دیگر که نیز طرز بیان اهل منبر را در مثنوی منعکس می‌کند، خطاب به مخاطب مبهم است که هر چند در مجلس هم حاضرست، گوینده عمداً می‌خواهد تا او را از سایر حاضران مشخص و ممتاز ندارد، اما خطاب را طوری می‌کند که هر چند وی احیاناً خویشان را مخاطب خاص می‌یابد، حاضران وجود مخاطبی خاص را در مجلس احساس نمی‌کنند و ظاهر کلام غالباً چنان می‌نماید که خطاب عام است و متوجه به شخص معین نیست. چنانکه در واقع

۱/۷۸ — مناقب العارفین ۱/۱۲۹

۷۸/۲ ~ ۱۵۴/۱ ~ ۲۴۵/۲ ~ ۳۶۶۲/۶ ت: ۵۳۹/۵، ۵۴۰/۵، ۱۹۷۳/۵

مواردی هم هست که در ینگونه خطاب، گوینده به هیچ شخص معین نظر ندارد و فقط بدان سبب به یک مخاطب مبهم خطاب می کند تا آنکس که می تواند مورد خطاب وی باشد و گوینده او را نمی شناسد و ناظر بدو هم نیست، خود را مخاطب خطاب وی تواند یافت.

الف

در هر حال، این مخاطب مبهم احیاناً با الفاظ و تعبیرات خاص خطابی مثل: ای عمو، ای صنم، ای پسر، ای فلان و نظایر آنها مورد خطاب می شود. در بعضی موارد، این الفاظ شامل اَعلام یا اَلقَاب رایج و عادی هم هست. و چون اینگونه نام ها مثل آنچه در نام برخی اشخاص قصه ها پیش می آید از بین نام های معمولی انتخاب می شود، غالباً تصویری را که از عصر و محیط زندگی مولانا در مثنوی هست روشنتر جلوه می دهد.

ب

از جمله، وقتی فی المثل در خطاب به این مخاطب «ای فتی» می گوید*، هر چند نظیر این خطاب با صورت «ای جوانمرد» در کلام عین القضاة و سعدی و دیگران هم هست، در کلام گوینده مثنوی این خطاب مخصوصاً حاکی از وجود فتیان و کثرت فتوتداران [۱۷] در محیط حیات اوست. و وقتی او را بوالحسن* یا خواجه بوالعلا* می خواند، طرز خطاب چیزی از محیط خانقاه و مدرسه را در روم و خراسان نشان می دهد.

پ

چنانکه وقتی هم او را ای تَمَر*، ای سُعاد*، ای فخر کیا* می گوید، در لفظ «کیا» از نام رؤساء اسمعیلیه، در لفظ «تَمَر» از نام مادر علاءالدین کیقباد سلجوقی و در لفظ «سُعاد» از یک نام مربوط به عرایس مشهور شعر عربی الهام می یابد و اینهمه، جنبه های گونه گین محیط زندگی او را تصویر می کند و پیداست که مخاطب مبهم را از کدام نظر گاه می نگرد.

ت

۸۰

باری این مخاطب مبهم که احیاناً حتی لفظی هم در خطاب او به کار نمی رود، در بعضی موارد شخصی است که مولانا او را فقط بدان سبب مخاطب می سازد تا مستمع عام را از خطایی که مولانا آن را به این مخاطب مبهم منسوب می کند تحذیر نماید و در واقع با خطاب به وی خطا کار واقعی را تنبیه و تحذیر کند. چنانکه وقتی در حکایت پادشاه و کنیزک* از حال آن زرگر که چون هدیه و وعده پادشاه را دریافت، خونبهای خویش را خلعت پنداشت و به طمع آن وعده ها از

سمرقند عزم راه کرد و سرانجام به هلاک رسید، سخن می گوید به مناسبت، هر کس را که نادانسته و از روی گمان و طمع خویشتن را در هلاک می افکند، در خور تحذیر و تنبیه می یابد و بدون آنکه نظر به شخص معین داشته باشد، با چنین کس که در بین هر جمع نظیرش هست خطاب، و به وی خاطر نشان می کند که تو نیز بارها به پای خویش تا سوء القضا* رفته ای، و درین راه همه گونه خرسندی و رضا نیز داشته ای.

الف

مخاطب مبهم گاه نیز شخصی است که گوینده او را در جای منکر و مدعی می نشاند و می کوشد تا به دَخْلِ مُقَدَّرِ او جواب دهد و در واقع با حلّ مشکلی که او در مجلس طرح نمی کند، ایرادی را که شاید در بین حاضران مجلس به ذهن بعضی راه یابد جواب می دهد. از جمله در پایان همین حکایت پادشاه و کنیزک، وقتی گوینده احساس می کند قتل زرگر و مسموم شدنش بر دست حکیم الهی در نزد مستمع دور از عدالت و حکمت جلوه می کند*، این اشکال را به یک مخاطب مبهم منسوب می کند تا آن را به نحوی رفع و حل نماید. ازین رو در خطاب به او می گوید که شاید تو گمان کرده ای پادشاه با تمهیدی که در قتل زرگر بر دست حکیم الهی کرد مرتکب گناه و آلودگی شد*، اما این بدگمانی را نباید در حق چنان پادشاهی به خاطر راه داد. زیرا او از خاصان حق بود و چنین کاری را هم به الهام خدایی کرد و درین کار مصلحتی بود که هر کسی نمی داند چیست؛ چنانکه وهم موسی هم با همه نور و هنر در ادراک مصلحت مورد نظر خضر در ماند و این نشان می دهد که نباید درین عرصه بی پروا و بال الهام و هدایت پرواز کرد و به اتکاء عقل و حس در باب آنچه حکمت و راز آن معلوم نیست داوری کرد.

ب

بعضی اوقات، مخاطب مبهم بی آنکه منکر و مدعی باشد، در نظر گوینده غافل یا جاهلی است که محتاج ارشاد یا تحذیرست ازین رو به اقتضای حال گوینده وی را تنبیه یا تحذیر می کند. چنانکه در حکایت بَقَال و طوطی* وقتی طوطی حال خود را با حال آن جولقی عارف قیاس می کند و این قیاس وی موجب خنده می شود، مولانا لازم می داند مستمع را تنبیه کند و ازین گونه قیاس ها بر حذر دارد. ازین رو، باز به مخاطب مبهم خطاب می نماید که کار پاکان را قیاس از خود مگیر*، چرا که بسیار کسان به خاطر همین گونه قیاس های باطل گمراه گشته اند. از آنکه خود را با انبیا همانند دیده اند و اولیا را چون از حیث ظاهر شبیه خویش دیده اند حقیقت حال آنها را نشناخته اند و با آنها به ستیز پرداخته اند.

پ

همچنین در قصه شیرو نخجیران*، وقتی نشان می دهد که شیر چون عکس

خویش را در آب چاه دید و خرگوش را رها کرد و خویشتن را به درون چاه افکند، باز مخاطب مبهم را تحذیر می‌کند که تونیز وقتی در راه خلق چاه می‌کنی در واقع برای خود دام نهاده‌یی *، و از تصویر حال شیر که عکس خود را خصم خود پنداشت و بر آن حمله کرد باز فرصتی برای تحذیر این مخاطب مبهم می‌یابد و به وی خاطر نشان می‌کند که باری تونیز آن ظلم و بیدادی که در دیگران می‌بینی در واقع عکس درون تو و تصویر خلق و خوی تست و باز چون به قعر خوی خود دررسی — پس بدانی کز توبود آن ناکسی *.

ت

۸۱

این نکته هم که در مثنوی آنجا که کلام به عجز و ضعف انسان می‌رسد یا احوالی که اجتناب از آن در حد طاقت و قدرت انسان نیست مطرح می‌شود همین احاطه و غلبه مشیت الهی بر امور را داعی به التجاء بر درگاه حق و توسل به مناجات می‌یابد، خود نشانه‌یی دیگر از تأثیر شیوه کلام و عَظا در سبک بیان اوست.

الف

در واقع، وُعَظا و اهل منبر با طرح و درج اینگونه مناجات‌ها در طی کلام خویش، صبغه الهی خاصی به بیان خود می‌بخشیده‌اند. نه فقط مجالس پنجگانه سعدی و مجالس سبعة مولانا و حتی مجلس امام شهرستانی مشتمل بر اینگونه مناجات‌هاست، بلکه بعضی از جالبترین مناجات‌های خواجه عبدالله انصاری هم در ضمن مجالس تفسیر که مبنای تفسیر معروف کشف الاسرار می‌بُدی است یا در مجالس املاء طبقات الصوفیه که وی آن را از روی طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن سُلمی املاء می‌کرده است، به بیان آمده است. حتی واعظان و مذکران سالوس و متصنع هم که در بلاد مختلف می‌گشته‌اند و به قول نجم‌رازی با «سخنان مصنوع و مسجع» عوام خلق را به دام می‌آورده‌اند، غیر از الحان و اشعار که بر منبر می‌خوانده‌اند به تعبیر مؤلف مرصاد العباد «مناجات بر هم بسته» نیز از پیش آماده داشته‌اند^۱ و گویی اشتمال بر مناجات را نیز مثل اشتمال بر تفسیر و حدیث لازمه مجالس وعظ و تذکیر تلقی می‌کرده‌اند.

ب

اینگونه مناجات‌ها که در مثنوی غالباً متضمن نکات دقیق عرفانی هم هست، در عین حال، صبغه بلاغت منبری را نیز که در مثنوی هست نمایانتر می‌کند. به

۸۰/ * الف: ۱/۳۶، ۱/۱۹۳ ب: ۱/۲۲۲، ۱/۲۳۱ پ: ۱/۲۴۷، ۱/۲۶۳

ت: ۱/۹۰۰، ۱/۱۳۱۱، ۱/۱۳۲۴

علاوه این مناجاتهای مثنوی همواره تضرع و دعای خالص هم نیست. انس عاری از خوف گوینده با آنکس که مناجات با او برایش لذت دارد احیاناً گوینده را در وضعی قرار می دهد که گویی تعالی و تنزه توصیف ناپذیر مخاطب را یک لحظه از یاد می برد و با آنکه حضور وی را احساس می کند باز گه گاه از آنچه به ما سوای او تعلق دارد سخن می گوید، و حتی با آزادی و بیقیدی در ضمن مناجات به نقل تمثیل و ذکر امثال می پردازد و ظاهراً چنان در لذت مناجات و در ذوق این حال مستغرق می شود که می خواهد هر چه بیشتر درین احساس باقی بماند. در واقع، از همین روست که در طی این لحظه های نادر، خود را تسلیم جریان سیال ذهنی می کند و در دنبال هر گونه تداعی از یک اندیشه به اندیشه دیگر می رود و گاه مدت ها طول می کشد تا دوباره خود را در خلوت مناجات باز یابد و از نقل و روایت به خطاب آمیخته به حمد و دعا و نیاز و تضرع باز گردد.

پ

فی المثل، در پایان قصه آن کافر که مهمان پیغمبر گشت*، آنجا که به مناسبت پرخوری مهمان، از غذای روح و اینکه اهل تن لذت آن را درک نمی کنند و فقط اولیاء و خاصان حق از آن لذت می برند سخن می گوید*، و از اینکه خود مثل اهل تن از آنچه غذای جان اولیاست محروم بماند به درگاه حق التجا می کند و به لحن مناجات از زبان خود و یاران مجلس از خدای بی نظیر در می خواهد تا اینهمه را به جمع کسانی که سرخوشان آن از ریح عشق و معرفت سرمستی یافته اند ملحق سازد و از آن غذای روحانشان محروم ندارد*.

ت

در اینجا، ظاهراً ذوق کلام چنان گوینده را بیخود می دارد که گویی موقف دعا و مناجات را یک لحظه از یاد می برد و در بین مناجات به بحث و تقریر در احوال اهل تن می پردازد و نشان می دهد که درین عالم هر کسی روی به سوی دارد*، تنها آن عزیزان که شمع حقیقت پر و بالشان را می سوزد روی به بی سوی دارند. چرا که اینها قبای هستی را دریده اند و در تنگنای زیبایی های حسی نمانده اند. در دنبال بحثی که اینجا راجع به احوال مدعیان عصر دارد و آنها را که در بند لباس و رسم ظاهر مانده اند به طعن و ذق می گیرد، سرانجام به لحن مناجات خویش بازمی گردد و مثل آنکه از آن حال بیرون نیامده باشد، باز بر سبیل مناجات و تضرع* از خداوند در می خواهد تا دل های سرگشته را تدبیر بخشد و جرعه یی دیگر از آن فیض خویش که خاک را به جوش آورد* بر وجود ما ایثار کند. و اینجا است که گوینده احساس می کند شاید در آنچه ضمن مناجات بر زبان رانده است از حد آنچه مقتضای دعا و تضرع است خارج شده باشد. ازین رو، سرانجام با خضوع تمام تن

می زند و خاموش می ماند و دل به سکوت می دهد و می افزاید که اگر آنچه گفتم روا بود این خود ناله‌یی بود که از شوق عدم بر زبان آوردم — ورنه بود این گفتنی نک تن زدم *. بدینگونه، مناجات آمیخته با بحث و تفکر خویش را که با عجز و تضرع آغاز می نماید، باز با پوزش و پشیمانی ختم می کند.

ث

باری، این مناجاتهای مثنوی چون غالباً در موضوعی مطرح می شود که اشارت به عجز و ضعف انسان توجه به خدا را الزام می کند، از لحاظ بلاغت هم موقع جالب و ممتازی را در کلام مولانا نشان می دهد. از جمله، در حکایت پادشاه جهود و تلبیس وزیر * وقتی این وزیر جهود برای آنکه در بین ترسایان تفرقه اندازد اعتماد آنها را جلب می کند و ترسایان که از سرّ حال او خبر ندارند این دجال لعین را نایب عیسی می پندارند، مولانا عجز انسان را در شناخت اسرار و باطنها خاطر نشان می کند و برای احتراز از فریبهایی که ازین راه ممکن است به انسان برسد به خداوند پناه می برد *. اینجا با زبان تضرع و دعا، حال خود و همه خلق را که در معرض اینگونه فریبا هستند بر درگاه خداوند عرضه می کند و همه خلق را مرغان حریص بینوایی می خواند که صدها هزار دام و دانه در سر راهشان هست و با آنکه هر بار هم لطف حق آنها را از دام نوی می رهند باز به دام دیگر گرفتار می آیند *.

ج

همچنین در پایان قصّه طوطی و بازرگان *، وقتی مضرت تعظیم خلق و زیان انگشت نما بودن را که یک حاصل این قصه است به بیان می آورد، آنجا که مخاطب را از تعظیم و تملق خلق بر حذر می دارد * برای خود او این اندیشه پیش می آید که احتراز ازین دامها در حدّ قدرت و اختیار انسان نیست و بی عنایات خدا وجود خلق هیچ است و حتی عنایات خاصان حق هم برای این بسیج لازم است و این توجه به عجز و ضعف انسان، بازوی را به تضرع و مناجات می خواند *. در این مناجات هم از خداوند در می خواهد تا قطره ناچیز علم وی را که هم عطای اوست به دریاهاى خویش متصل دارد و آن را از خاک تن و هوای نفس که به علت عدم تجانس با روح، هرگونه علمی را در تیرگی حس محدود و ضایع می دارد وارهاند و آن قطره را با دریاهاى خویش که علم واقعی از آنجا نشأت و مَدَد می یابد متصل سازد.

چ

۱/۸۱ — مرصاد العباد/۴۹۱

۸۱/ * ت: ۶۴/۵، ۳۰۰/۵، ۳۰۵/۵ ث: ۳۳۶/۵، ۳۷۱/۵، ۳۹۰/۵، ۳۹۲/۵

ج: ۳۲۴/۱، ۳۷۳/۱، ۳۷۵/۱ چ: ۱۵۴۷/۱، ۱۸۷۰/۱، ۱۸۸۰/۱

۸۲

اینکه خطابهای عاشقانه و آمیخته به تسلیم و نیاز که هم در زبان اشخاص حکایت و هم در خطاب به کسانی که در واقع یا در خیال گوینده انسان کامل و شیخ و مرشد محسوبند هست صبغهٔ مناجات می گیرد و از خطاب به ممدوح یا محبوب تبدیل به دعا و تضرع بر درگاه خدا می شود، از آن روست که در مثنوی، خداوند تنها خالق متعال نیست، بیشتر معشوق ازلی و محبوب لایزال است و هرگونه عشقی هم در نهایت به عشق او می انجامد.

الف

از جمله، در داستان پادشاه جهود و وزیر حيله گر*، وقتی این وزیر که محبوب ترسایان شده است و در خیال آنها نایب عیسی و مرشد کامل گشته است از روی مکر و خدعه وعظ و ارشاد را رها می کند و در خلوت می نشیند و بر رغم درخواستهای مکرر مریدان که در هجر و فراق او به هیجان آمده اند روی از خلق پنهان می دارد، مُریدان بر درگاه او به عجز و ناله می آیند و در خطابی که حاکی از استغراق و فنای آنها در وجود این مرشد و مربی روحانی است با لحنی آکنده از عشق و نیاز* تمام وجود خود و باد و بود خود را از وی می دانند و خود را در پیش وی به کلی فانی و عاری از هرگونه قدرت و اختیار نشان می دهند. در اینجا، هر چند در خطاب به این مرشد دروغین در واقع انسان کامل و نایب خدا که مریدان، مخاطب و مرشد خود را بدان مرتبه موصوف می دانند مخاطب واقع شده است، چون عشقی که مریدان به مرشد خویش دارند در هر حال به حق که شیخ در حقیقت چیزی جز مظهر و خلیفهٔ او نیست راجع می شود، لحن کلام از خطاب به انسان به تضرع در پیش خدا* تبدیل می یابد و مناجات عاشقانه یی می شود که در ظاهر مناجات هم نیست. در داستان آن مرد که از محتسب تبریز وظیفه داشت* نیز خطاب پایمرد به روضه و روح محتسب متوفی که در آغاز لحن مدح و شکر دارد* در یک لحظه صبغهٔ مناجات و خطاب به حق می گیرد*. و البته در نزد صوفیه طبیعی است که خطاب به یک ولی حق، رنگ خطاب به حق پیدا کند.

ب

همچنین در حکایت طوطی و بازرگان*، وقتی بازرگان طوطی خود را در دنبال آنچه خود وی از حکایت طوطیان هند و جواب پیامی که از جانب طوطی خویش به آنها ابلاغ کرد ناگهان مرده می یابد و بر فقدان آن نوحه در می گیرد*، شکایت و نوحهٔ او در دنبال سلسله یی طولانی از تداعی ها، از صورت خطاب با طوطی تبدیل به خطاب با روح می شود و سپس تدریجاً لحن مناجات می گیرد* و ظاهراً خیال شمس که مرشد و محبوب از دست رفتهٔ گوینده است (§ ۵۱ ث و ما بعد) سر برمی آورد و از غرقاب بیخودیها مولانا را هم مثل خواجهٔ بازرگان* به شور و

عشقی که ورای ادراک جسم - سمانه * است می کشاند، و در طی مناجات همه چیز در حق و در عشق حق مستغرق و فانی می شود.

پ

طرفه آن است که مناجات حتی وقتی نیز از زبان اشخاص قصه است، باز غالباً ناشی از احساس عجز انسانی است که احساس آن وی را متوجه به خداوند می کند. چنانکه در داستان سایل و آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود *، وقتی این پرسنده از مخاطب علت این جنون نمایی وی را می پرسد، مرد که در جواب وی * علم خود را ورای علم تقلیدی می خواند از جویندگان علم بحثی (§ ۲۹۰ ب) بسا بی اعتنایی یاد می کند، اما نیل به علمی را که ورای علم بحثی است بخشش حق می داند و اینجا با اظهار عجز و ضعف و با لحن مناجات و تضرع عذر می آورد که - یا رب این بخشش نه حد کار ماست * و آن بند سخت که علم ما را در قید حس محدود می دارد از سعی و قوت ما گشودنی نیست، وابسته به لطف تست * . بدینگونه، مناجات هر چند از زبان مولانا هم نیست باز داعی و محرک آن به هر حال احساس عجز و ضعف بشری است.

ت

همچنین است مناجات موسی در باب منشأ شر * که آن را از زبان موسی و هم در جواب خودوی به بیان می آورد. در این حدیث نفس موسی برای رهایی از خارخارشک که ایمان هر مؤمن را ممکن است متزلزل نماید، قبول می کند که کار حق مبنی بر حکمت است و هر نقصی که در عالم هست برای نیل به کمالی است. مرگ برای نیل به حشرست که سر و کمال آن است، برگ برای حصول میوه است که بدون برگ حاصل نمی شود، خون و نطفه هم که ناپاک به نظر می آید وجودش برای حُسن آدمی است. بدینگونه، به قول مولانا، سابق هر بیشیی آخر کمی است * . از اینجا این نتیجه حاصل می آید که کارهای عالم مسبوق به اسباب است و در عالم حس نمی توان اسباب را نادیده گرفت (§ ۳۱۷ الف و مابعد)، اما البته در ورای عالم حس حاجت به اسباب نیست. چنانکه چراغ خورشید به فتیله و روغن حاجت ندارد و سقف آسمان هم مثل سقف خانه نیست که محتاج به کهگل باشد * . بدینگونه، موسی در طی این مناجات به شک و تردید خویش جواب می دهد و خود را مطمئن می کند که کار حق حکمت است و اسباب هم در عالم حس هست، اما حق به آن محتاج نیست: به هر حال، مسأله‌یی که مضمون سؤال موسی و مناجات اوست، نکته‌یی است که حلّ و درک آن ذهن انسان را عاجز می کند و در واقع، اینجا نیز احساس عجز و ضعف انسانی است که داعی و محرک مناجات و التجاء به درگاه حق می شود.

ث

البته مواردی هم هست که ذوق مناجات، گوینده را بیخود می کند و درین بیخودی بسا که حق در ذهن او با ماسوی در می آمیزد و خطاب ماسوی به مناجات با حق تبدیل می یابد یا مناجات با حق وی را بدانچه ماسوی است جلب می کند. ازینجمله است در داستان ایاز و شفاعتگریش از امراء سلطان* آنجا که ایاز در خطاب به سلطان خود را به خاطر همین شفاعتگری مجرم می داند، خطاب به سلطان لحن خطاب به حق می گیرد* و به مناجات تبدیل می شود. همچنین در اشارت به مسألة ایمان ابوطالب*، مولانا به این نتیجه می رسد که تسلیم به جذب حق، بی لطف ماسبق ممکن نیست، و چون دو شاخه اختیار را که موجب تردد بین فعل و ترک است مانع اجتناب ناپذیری می یابد که انسان را گه گاه از تسلیم به حق باز می دارد، باز احساس عجز و اظهار ضعف بشریت درینجا وی را به التجا و مناجات وامی دارد*. اما در طی مناجات، با آنکه روی خطاب با خداست، چنان از ذوق حضور مقهور بیخودی می گردد که باز به خود برمی گردد و ضمن آنکه اختیار را به امانت الهی تفسیر می کند، مخاطب را که ناگهان شخص مبهم می شود به قرآن ارجاع می دهد* و بدینگونه، از ذوق مناجات، یک لحظه مخاطب واقعی را که حق است فراموش می کند.

ج

۸۳

از ویژگیهای دیگر که هم طرز بیان اهل منبر را در مثنوی منعکس می کند، انتقال دایم از خطاب به غیبت و از غیبت به خطاب است. این طرز بیان که بلاغت منبری را با شیوه قصه گوینان و معرکه داران هم پیوند می دهد، حالتی زنده، پر تحرک و هیجان آمیز به کلام می بخشد و خطابه را تا حدی صبغه نمایشی می دهد و در نزد اهل بدیع و بلاغت از آن به صنعت التفات تعبیر می کنند [۱۸]. این نقل از مغایبه به مخاطبه و عکس آن، ذکر را به مناجات منجر می کند و مناجات را منتهی به ذکر می نماید و در طرز بیان بهاء ولد هم هست و او خود تصریح می کند که گاه «چون ذکر آغاز می کنم، نخست بر وجه مغایبه می کنم، آنگاه زان پس بر وجه مخاطبه می کنم از آنکه غایب بوده باشم که به الله گویم و ذکر الله به مخاطبه

۸۲/ * ب: ۳۲۴/۱ ، ۵۹۶/۱ ، ۶۰۵/۱ ، ۳۰۱۴/۶ ، ۳۲۶۱/۶ ، ۳۲۷۷/۶
 پ: ۱۵۴۷/۱ ، ۱۶۹۴/۱ ، ۱۷۸۱/۱ ، ۱۸۱۵/۱ ، ۱۷۹۰/۱ ، ت: ۲۳۳۸/۲ ،
 ۲۴۲۵/۲ ، ۲۴۴۳/۲ ، ۲۴۴۶/۲ ، ث: ۱۸۱۶/۲ ، ۱۸۲۶/۲ ، ۱۸۴۷/۲
 ج: ۴۰۸۸/۵ ، ۴۱۵۷/۵ ، ۱۹۴/۶ ، ۲۰۰/۶ ، ۲۰۷/۶

گویم»^۱. پیداست که این انتفال از مغایه به مخاطبه و حتی عکس آن که متضمن شعور به صحو و سکر یا غیبت و حضور در زبان صوفیه هم هست، ذوق خاصی به ذکر و مناجات آنها می دهد و در مثنوی شیوه منبری را لطف خاص می بخشد.

الف

از جمله، وقتی گوینده مثنوی در دنبال این نکته که جنین به الهام حق آنچه را برای پرورش وی لازم است جذب می کند* نتیجه می گیرد که روح هم چون از خواب برمی آید اجزاء خود را جذب می نماید و درینصورت چگونه ممکن است حق بر خلق جدید و آنچه باز آفرینی عالم خوانده می شود توانا نباشد، ناگهان بدون آنکه اشارت و استشهادی به داستان غزیر پیغمبر و اجتماع اجزاء خروى که بعد از سالها که ریزیده و پوسیده بود حیات یافت کرده باشد، بی مقدمه از شیوه نقل در روایت به لحن خطاب التفات می کند و در مقام شاهد دعوی به غزیر خطاب می کند که: هین غزیرا درنگر اندر خرت*. گویی می خواهد تردید او را رفع کند.

ب

در داستان طوطی و بازرگان، وقتی به مناسبت طوطی جان صفت اولی اجنحه عقول الهی را تداعی می کند*، در شرح آن به بیتی چند اکتفا می نماید و ناگاه از روایت و نقل به خطاب به نفس باز می گردد* و به صیغه متکلم وحده خود را از نقل روایت باز می دارد و آنگاه به صیغه مع الغیر یاران را به بازگشت به دنبال قصه* دعوت می کند. در حکایت بهیمة صوفی هم وقتی اشارت به حضور مسافر در خانقاه و مشارکت وی با سایر صوفیان در مراقبت و تفکر*، احوال و اسرار پیر مرشد را به خاطر وی القاء می کند، ناگهان از نقل و روایت به خطاب می آید و از مخاطب همراهی و همدلی می خواهد تا برای وی چیزی از حال عشق و جمال معشوق خویش به بیان آرد* و این نکته را که تقاضا گریا الهام بخش درونی او را به سکوت دعوت می کند* ناشی از حال مستمع و از عدم آمادگی او می پندارد و بدینگونه، باز از خطاب به نقل و روایت باز می گردد.

پ

یک نمونه جالب و تا حدی بحث انگیز از این گونه التفات آنجاست که در اوایل دفتر دوم، گوینده در باب نقشی که با «بی نقشی» چندین صورتهای گونه گون دارد (§ ۲۴۹ پ) می گوید که موحد و مشبه هر دو به خاطر همین کثرت صورتهایت، در تو و از تو حیران و خیره سر مانده اند*. آنگاه بلافاصله در دنبال این مخاطبه به مغایه می رود و در توجیه دعوی خویش در باب صورتهای این بی نقش خاطر نشان می کند که در واقع همین صورتهای احياناً آن را که اهل تشبیه است به معنی رهنمون می شود و او را موحد و اهل تنزیه می کند. چنانکه باز همین صورتهای موحد اهل تنزیه را به خود مفتون و مشغول می دارد، از راه راست منحرف می سازد و

وی را مشبه و قابل به تشبیه می نماید * . بی التفاتی به این التفات گوینده در اینجا، شاید یک عامل عمده در اختلاف نظری باشد که در قرائت و ضبط الفاظ موحد و مشبه در کلام مولانا پیش آمده است.

ت

درواقع، وقتی در اینجا می گوید که تأثیر صورت، که مشبه را موحد می کند، بعضی کاتبان اینجا لفظ موحد را به صیغه اسم مفعول ضبط کرده اند و در توجیه معنی ناچار شده اند «می کنند» را هم به فتح کاف بخوانند تا از آن این مفهوم را استنباط نمایند که در بعضی موارد آنکس که توحید شأن اوست و او خدای واحدست مشبه را که در نزد او خدا با صورتها مربوط است، برمی کنند و مقهور و مغلوب می دارد. البته با توجه به نقلی که گوینده در توالی این بیت به دنبال بیت قبل دارد، به این توجیه و تفسیر تکلف آمیز نیازی نیست و همان ضبط موحد به صیغه اسم فاعل و ضبط کنند به ضم کاف که در نسخه کهنه و معتبر قونیه (مکتوب در سنه ۶۷۷) هم به همان گونه آمده است مقصود گوینده را روشن می کند. چرا که اینجا به هر حال مصرع اول متضمن اشارت به موردی است که مصرع دوم باید مقتضی خلاف آن باشد، اما در مصرع دوم وقتی برسبیل امری که معادل آنچه در مصرع اول است می گوید: که موحد را صور ره می زند *، مراد این است که موحد را بعضی اوقات صورتها به اشتباه می اندازد و وی به همین سبب گرفتار قول به تشبیه می گردد. بدینگونه، مصرع اول بیت هم که مورد مخالف این معنی و قرینه معادل آن را اقتضا دارد، ناچار متضمن این معنی خواهد بود که همین صورتها در بعضی اوقات مشبه را هم موحد می کند و به تنزیه رهنمونی می نماید.

ث

پس مفهوم تمام بیت چنین خواهد بود که صورت گاه مشبه را به تنزیه راه می نماید و موحدش می کند و گاه موحد را به اشتباه می اندازد و وی را مشبه می نماید. در اینصورت، حاجت به اینکه در مصرع اول موحد را به صیغه اسم مفعول بخوانند و آن را تعبیری از مفهوم «بی نقش» مذکور در بیت قبل بپندارند، و می کند را هم به خاطر آن به فتح کاف قرائت نمایند نخواهد بود. و هر چند مفهوم و حاصل این طرز قرائت هم که بر موجب آن خداوند آنکس را که از وی نفی تنزیه کرده است مندک می دارد و از بیخ و بن برمی کند نیز در اصل با طرز فکر گوینده مغایر نیست، با آنچه اینجا اقتضای بلاغت و لازمه رعایت مقارنه در اجزاء کلام است توافق ندارد و مصرع دوم بیت نشان می دهد که چنین معنایی در نظر مولانا نیست. آنچه این مشکل را اینجا در شرح و ضبط مثنوی پیش آورده است، فقدان ذکر صریح فاعل است در مصرع اول فعل مغایب، و چون ذکر آن در مصرع ثانی آمده است اشکالی در کار

نیست. آنچه موجب ابهام در ربط توالی و اتصال دوبیت شده است، در واقع همان انتقال است از مخاطبه به مغایه که ناشی از شیوه بلاغت منبری است و وجود نظایر متعدد آن در مثنوی جایی برای تردید در وقوع آن در اینجا باقی نمی گذارد.

ج

۸۴

انتقال از صیغه متکلم وحده به متکلم مع الغیر یا عکس آن نیز هر چند اختصاص به شیوه بلاغت منبری ندارد، اما در شیوه منبری لطف و جاذبه خاصی به بیان واعظ می دهد و توجه خاص مولانا بدین شیوه هم تا حد زیادی از همین جاست. در این گونه انتقال و التفات، گوینده اهل مجلس را با خود و با هم مربوط می دارد و مثل التفات از مغایه به مخاطبه و عکس آن، حالت نمایشی زنده‌یی به کلام می بخشد.

الف

در واقع، مولانا احوال خویش و حاضران مجلس مثنوی را گاه در صیغه متکلم وحده تقریر می کند و گاه بی مقدمه صیغه مع الغیر را در تعبیر از این احوال به کار می گیرد. به هر حال، اینکه حال خود را در حال مستمع منعکس می کند یا مستمع را در حال خویش شریک می سازد، تقریر او را روح و حیات تازه می بخشد و علاقه مستمع را که خود موجب و داعی عمده‌یی در تطویل و تبیین مقال خود اوست، بیش از پیش جلب می کند.

ب

در مثنوی، وقتی متکلم وحده با مع الغیر شریک می شود، غالباً توافق حال گوینده را با حال اهل مجلس که در واقع مریدان و شاگردان وی هستند نشان می دهد و در بعضی موارد لحن متواضعانه‌یی دارد تا در عین حال معلوم نماید که گوینده اهل دعوی نیست و خود را از جمع مستمع برتر نمی داند. از جمله وقتی از طرز استقبال مؤدبانه‌یی که شاه در حکایت کنیزک و زرگر نسبت به مهمان غیبی خویش به جا می آورد سخن می گوید*، برای توجه دادن مستمع به نقشی که ادب در نیل به مقصود دارد به خاطر آنکه از خداوند جهت نیل به رعایت ادب در همه حالها برای وی درخواست توفیق کند، خود را با حاضران مجلس درین درخواست شرکت می دهد و برای احتراز از توهّم برتری جویی در حق خویش، با آنها به صیغه مع الغیر می گوید: از خدا جوئیم توفیق ادب*.

پ

۱/۸۳ - معارف بهاء ولد، فصل ۱۲

۸۳/ * ب: ۱۷۵۶/۳ ، ۱۷۶۳/۳ ~ پ: ۱۵۷۵/۱ ، ۱۵۸۴/۱ ، ۱۵۸۵/۱ ، ۱۵۸۸/۲ ~

۱۹۰/۲ ~ ۱۹۴/۲ ت: ۵۷/۲ ، ۵۸/۲

همچنین در قصه آن کافر که در خانه پیغمبر مهمان شد، چون از قول وی از رسول در می خواهد که بروی کلمه شهادت عرضه سازد * تا وی نیز به تعبیر مولانا شهادت خویش را ادا کند و از تنگنای دهلیز کفر به ساحت گشاده ایمان راه بیابد، حال تمام خلق را که حاضران مجلس هم از آنجمله اند در اینجا همچون حال کسی می یابد که برای همین ادای شهادت به محضر قاضی خوانده شده اند و تا شهادت خویش را ادا نکنند از دهلیز محکمه قاضی رهایی ندارند. ازین رو، باز خود را با مخاطب انباز می کند و به صیغه مع الغیر در اینجا به خود و دیگران خاطر نشان می دارد که همه ما اینجا در دهلیز قاضی قضا، بهر دعوی الستیم و بلی *.

ت

وقتی نیز داستان آن عاشق را ذکر می کند * که شب بر امید وعده معشوق به وعده گاه او آمد و پاره‌یی از شب منتظر بماند آخر خوابش در ر بود، چون معشوق بیامد و او را خفته یافت، آستین وی بدرید و گرد کانی چندی در جیب کرد که توطفلی هنوزت گرد کان بازی باید نه عشق‌بازی، با لحنی که درین صیغه مع الغیر با متکلم وحده به هم می آمیزد، حال خود و حال اهل مجلس را که عشق پر شور صوفیانه آنها را از هوس‌های کودکان دور می دارد * به بیان می آرد و نشان می دهد که وی و یارانش در عشق خویش مثل چوبک زنان بام سرای سلطانند، هرگز خواب ندارند، گردکان را شکسته اند و از سودای عشق هرگز شوق آنگونه باز یهای اهل دعوی را به دل راه نمی دهند. مولانا در اینجا *، وقتی که از حال خود هم به صیغه وحده سخن می گوید، در عین حال تعبیر از حالی می کند که نمودار و سرمشق حال اهل مجلس است نه آخر اهل مجلس او که حاضران مجلس نظم و تقریر مثنوی هستند حال وی را نمودار و سرمشق و آئینه حال خویش تلقی می کنند؟

ث

بدینگونه، صیغه متکلم وحده هم در کلام او نشان آن نیست که می خواهد تفاوت حال خود را دستاویز نوعی دعوی کند، بلکه این طرز بیانش اگر احساس یا خاطره شخصی وی را که اظهار آن متضمن دعوی نیست منعکس نکند، باری نموداری از حال حاضران را هم ممکن است به بیان آرد. معهذا، خاطره شخصی او نیز برای حاضران مجلس امریست که قسمتی از حیات آنها را منعکس می کند و در نقل آن هم مولانا در واقع چیزی از خاطرات آنها را تجدید می کند.

ج

فی المثل، در دنبال شرحی که در باب عشق و عاشقی و درد و بیماری ناشی از آن در داستان پادشاه و کنیزک می گوید *، احساس می کند که اقتضای حال به او فرصت و امکان تفصیل بیشتر درین باب نمی دهد. ازین رو، حال خود را به بیان می آرد و همچون متکلم وحده خاطر نشان می کند که هر چه در باب عشق شرح و

بیان گویم باز، چون به عشق آیم خجل گردم از آن * . در دنبال آن، حدیث نفس جالبی از آنچه در عالم پندار بین او و خیال شمس روی می دهد در همین صیغه متکلم وحده به بیان می آورد * که هر چند رشته قصه را قطع می کند، برای مستمع مجلس تجدید عهده با خاطره شمس است که خود وی نیز به نحوی، در آن ماجرا شرکت و با آن ارتباط داشته است.

چ

همچنین در قصه ایاز و حجره داشتن او * ، وقتی ذکر اوصاف ایاز تجربه شخصی او را در باب عشق شمس، به ذهنش تداعی می کند * ، پیل وی خواب هندوستان می بیند و وی باز شور و شیدایی خویش را در همین صیغه متکلم وحده به بیرون می ریزد * و مستمع را نیز که در آن ماجری نقشی داشته است (§ ۵۱، الف-خ) درین بیخودیاها با خویشتن همراه می یابد.

ح

۸۵

تبدیل مخاطب در طی خطاب، وسیله دیگریست که طرز بیان گوینده را از حالت یکنواخت بیرون می آورد. این تبدیل مخاطب و التفات از یک مخاطب به مخاطب دیگر، احیاناً رشته ارتباط کلام را در بعضی موارد تا حد ابهام تاریک می سازد، اما توجه به سلسله تداعی ها و آنچه موجب تسلسل خواطر و افکار است غالباً به رفع این ابهام کمک می کند. در جریان این تبدیل مخاطب، گوینده حال متکلمی را پیدا می کند که یک بار روی به یک دسته از اهل مجلس دارد و بار دیگر به جانب دسته دیگر از حاضران روی می کند و این کار گاه به وی مجالی می دهد تا قول خود را تکمیل، تصحیح، یا تنقیح کند و اشکالی را که احیاناً در آن هست دفع و حل نماید.

الف

معهداً، عدم توجه به این تبدیل مخاطب در برخی موارد ممکن است فهم مقصود را مشکل سازد و یا کلام را مبهم یا متناقض نماید. به هر حال، این تبدیل مخاطب غالباً ناشی از الزام سبک بیان است و گوینده درین شیوه گویی به یک تقاضای درونی خویش یا یک اقتضای ناشی از حال مخاطب جواب می دهد.

ب

از جمله، یکجا * به مناسبت، اشارت به کسانی از اولیاء حق که حس ظاهر را هرگز به جای حس باطن نمی خرنند و حس ابدان را که از ظلمت ماده مدد می گیرد به جای حس جان که از آفتابی نورانی پرورش می یابد نمی پذیرند،

۸۴/ * پ: ۷۴/۱ ، ۷۸/۱ ت: ۱۷۳/۵ ، ۱۷۴/۵ ، ث: ۵۹۳/۶ ، ۶۰۵/۶ ،

۶۰۸/۶ ~ چ: ۱۰۸/۱ ، ۱۱۲/۱ ، ۱۲۴/۱ ~ ح: ۱۸۵۷/۵ ، ۱۸۸۴/۵ ، ۱۸۹۲/۵ ~

ناگهان * به آنکس که مظهر و نمونه اینگونه اولیاست خطاب می کند که چون تو رخت حس های خویش را به قلمرو غیب برده یی حال تو حال انبیاست، پس تو نیز مثل موسی ید بیضای خویش نشان ده و نوری را که از غیب بر جانت می تابد بنمای. اینجا، وقتی بلافاصله * به آنکس که حس جان عارف از آفتاب وجود وی پرورش می یابد و نورانی می شود خطاب می کند، در واقع دیگر مخاطب وی شخص عارف که رخت حس خویش را به عالم غیب کشیده است نیست، نظر به وجود حق دارد که آفتاب معرفت وصف صفات اوست و ذاتش در وصف نمی گنجد. ازین رو، صفات او را آفتاب معرفت می خواند و آفتاب چرخ را که در بند یک صفت بیش نیست با آن قابل نسبت نمی یابد. پیداست که درین موضع، مخاطب گوینده در طی سه بیت تبدیل شده است و تبدیل مخاطب هم ناشی ازین الزام است که خطاب به عارف موهیم قول به تشبیه نباشد.

پ

جائی دیگر * که حسام الدین را مخاطب مثنوی می یابد و در توجیه دعوی خویش مبنی بر آنکه رب الناس را با جان ناس اتصالی بلاکیف و بی قیاس هست و مخصوصاً برای آنکه منکران و معاندان را مشمول این حکم نسازد خاطر نشان می کند که البته نسناس هم در بین ناس هست و هر کسی را نمی توان ناس خواند، ناگهان مخاطب را عوض می کند * و منکر مدعی را همچون مخاطبی حاضر به عتاب می گیرد که ناس مردم باشد و تو از مردمی خبر نداری و مثل جانوران در بند جسم مانده یی، ظن و انکاری هم که در تست درباره آنچه من می گویم در توشک و وسوسه تلقین می کند، اما من از شک و وسوسه تو لاجول می گویم و چون می دانم سخن من مایه خشم تست خاموشی می گزینم تا تو آنچه را خواهان آنی بر زبان آری *. در اینجا تبدیل مخاطب آشکار نیست، اما تفاوت مضمون خطاب جای تردید باقی نمی گذارد که مخاطب عوض شده است و این اقوال عتاب آمیز اخیر نمی تواند خطاب به کسی باشد که مولانا در باب او می گوید که مقصود من از مثنوی، ای ضیاء الحق حسام الدین توی *.

ت

همچنین وقتی در قصه لابه کردن قبطی نزد سبطی که از سبطی در می خواهد تا یک سببه نیت خویش از نیل پر کند و بر لب وی نهد *، سبطی به وی پاسخ می دهد که اگر تو از نیل طالب آبی باید فرعون را انکار کنی و به موسی بگروی، چرا که آب را هرگز زهره آن نیست که جز به امر حق کار کند *، البته خطاب کننده و مخاطب هر دو از اشخاص قصه اند و مخاطب قبطی است که سبطی او را دعوت به پیروی از موسی و ترک پیروی از فرعون می کند. اما وقتی گوینده

در دنبال این خطاب، تقریباً بلافاصله به مخاطب می گوید همچنین لفظ مثنوی هم اگر امر حق نباشد در تو تأثیر ندارد*، پیداست که مخاطب دیگر قبطی نیست و خطاب کننده هم خود مولانا است و در حقیقت برای جواب دادن به یک الزام درونی خویش است که ناگهان اشخاص قصه را کنار می گذارد و با مخاطب مثنوی به صیغه مخاطبه سخن می گوید.

ث

در پاره‌یی موارد، این تبدیل مخاطب ناشی از ضرورت شیوه بیان است. چنانکه وقتی در خطاب به حسام‌الدین می گوید قدر تو از حدّ افهام و عقول گذشته است اما در تقریر و بیانش ناچار جهد می باید کرد*، بلافاصله در تعبیر از مفهوم اشارت *مَالَا يُدْرِكُ كَلْمُهُ لَا يُتْرَكُ كَلْمُهُ*، بر سبیل خطاب خاطر نشان می کند که طوفان سحاب را هم اگر نتوانی خورد، باری خوردن جرعه آبی از آن را ترک نتوانی کرد و اگر سِرومغز نکته‌یی را نتوانی با خلق در میان نهاد، با ظاهر و قشر آن می توان دلها را تازه کرد.* پیداست که گوینده در اینجا از خطاب به حسام‌الدین یک لحظه به خطاب با نفس پرداخته است و با تبدیل مخاطب کوشیده است تا نشان دهد برای چه در باب کسی که قدر وی از حدّ عقول گذشته است باز سخن می راند و مضمون مدح و تحسین مندرج در خطاب وی را همچنان دنبال می کند. در هر حال این شیوه تبدیل مخاطب گه گاه نوعی ابهام در کلام مولانا پیش می آورد، اما حالتی از تحرک و پویایی هم به زبان مثنوی می دهد که لطف خاص دارد.

ج

۸۹

این نکته هم که احياناً بعضی جزئیات قصه را مولانا از طریق خطاب و مکالمه با اشخاص قصه طرح می کند، باز از شیوه بلاغت و بیان منبری ناشی است و در مجلس فارسی شهرستانی نیز نمونه آن هست^۱ و قصه گویان مساجد و معرکه گیران بازارها هم با این شیوه بیان به حکایات خویش حالت نمایش و به مستمع لذت احساس شاعرانه می داده‌اند. در مثنوی هم این طرز بیان، همدلی و رازآشنایی گوینده را با تمام کاینات عالم و اشخاص و اشیاء نشان می دهد و با این مکالمه‌یی که مولانا با این اشخاص و اشیاء طرح می کند، قصه حال واقعیت پیدا می کند و اشخاص آن جان می گیرند و پیش چشم مستمع به حرکت درمی آیند.

چنانکه یکجا* وقتی مخاطب را به تسلیم و سکوت و به ترک جهد و حيله در

الف

*/۸۵ پ: ۵۰/۲، ۵۲/۲، ۵۳/۲ ت: ۷۵۴/۴، ~۷۶۲/۴، ۷۶۸/۴، ۷۵۴/۴

ث: ۳۴۳۱/۴، ~۳۴۵۶/۴، ۳۴۵۹/۴ ج: ۱۵/۵، ~۱۹/۵

مقابل حکم حق ارشاد می کند، قصه کنعان پسر نوح را که بدون تصریح به نام او در قرآن (۴۲/۱۱ ~) هم بدان اشارت شده است یاد می کند. کنعان بررغم اصرار و الحاح نوح در هنگام وقوع طوفان به کشتی او در نمی آید و به اعتماد قدرت و مهارتی که در شناگری دارد خود را از پدر مستغنی می داند و او را دشمن هم می خواند. با آنکه بیان قصه در مثنوی صورت نقل و روایت دارد، ناگهان مولانا به کنعان خطاب می کند و از زبان نوح بدون آنکه اشارت به وقوع یا جریان مکالمه‌یی فیما بین پدر و پسر کرده باشد به وی می گوید: هی بیا در کشتی بابا نشین * و با آنکه دنبال قصه هم صورت نقل روایت دارد باز قول نوح ضمن مکالمه و خطاب به صورت نهی * و تحذیر * بلاواسطه مطرح می شود و جنبه نمایشی جالبی می گیرد.

ب

جای دیگر، وقتی حال مهترزاده‌یی را که در هوای نابکاری همه چیز خود را از دست داده است وصف می کند *، نشان می دهد که در آن حال مهترزاده بینوا هر جا زاهدی را می بیند از وی التماس همت و دعا می کند و نمی داند که آنچه او را بسته است جز هوای نفس او نیست. اینجا مولانا باز بی آنکه اشارت به وقوع مکالمه‌یی نماید و مستمع را برای انتقال از روایت به خطاب آماده سازد، ناگهان از مغایبه به مخاطبه نقل می کند و به شیوه مکالمه از مهترزاده غافل می پرسد که باری تو در اینجا، از کدامین بند می جویی خلاص؟ *. با این استفهام، باز نوعی حالت نمایشی به روایت خویش می دهد که برای مستمع و مخاطب مثنوی خلاف انتظار، اما به هر حال مؤثر و خوشایندست.

پ

اینگونه خطابها به حکایات مثنوی لطف خاص می دهد. اما در بعضی موارد حتی بی آنکه قصه و حکایتی مطرح باشد، با نظیر این گونه خطاب، کسی را که حال او موضوع بحث است مخاطب می سازد و با این شیوه به نظر می آید که یک لحظه گوینده خبر را به معاینه تبدیل می کند. فی المثل، یکجا ضمن اشارت به این نکته که نور خدا را آنکس که بیناست درک می کند و آنکس هم که بینا نیست گرمی آن را احساس می نماید *، خاطر نشان می کند که نابینای عالم معنی هم وقتی از نور قِدم گرمی یافت، از شادی بانگ برمی دارد که من بینا شدم. در اینجا مولانا ناگهان با لحنی که استهزاء خفیف و دلسوزی قویتری در آن پیداست به کور معنی خطاب می کند، او را از روی رأفت یا ترحم بوالحسن می خواند و به او خاطر نشان می سازد که هر چند سخت مست گشته‌یی هنوز بینا نشده‌یی و از اینجا که تویی هنوز، پاره‌یی راه است تا بینا شدن *. نظایر این خطابها و نمونه‌های متعدّد آنها که در مثنوی هست باقراین دیگر که ویژگی‌های بیان آن را متضمن است، نشان

ت

می دهد که طرز بلاغت منبری در سبک بیان مثنوی نقش عمده دارد.

۸۷

یک ویژگی دیگر در سبک بیان مثنوی، مسأله تسلسل افکار و تداعی معانی و خواطر در شیوه بیانی آن است که مولانا احیاناً از آن به جرّ کلام یا جر جرار کلام* تعبیر می کند (§ ۹۹ پ) و آن نیز از لوازم بلاغت منبری است که اجزاء گونه گون کلام مولانا را با رشته تداعی معانی به هم می پیوندد و از آنچه بدون طرح و نقشه قبلی تدریجاً در زبان مولانا شکل می پذیرد به وسیله این رشته پیوندد، اثر واحد و مرتبط و منظمی به وجود می آورد که در واقع انعکاس جریان سیال ذهنی گوینده در ضمن احوال گونه گون و در طی سالهای طولانی نظم مثنوی محسوبست.

الف

در واقع، از لفظی که دو معنی دارد یک معنی ممکن است لازم معنی دیگر لفظ را تداعی کند و رشته سخن را تابمی دهد و به جاهای دیگر بکشد. فی المثل، در داستان اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل* که این اختلاف کردن ناشی از تاریکی خانه بود (§ ۲۹۳ ب) و هر کس کف دستش به موضعی دیگر از اندم پیل خورد آن را چیز دیگر یافت، مولانا خاطر نشان می کند که چشم حس در ادراک عالم محسوس مثل همان کف دست است که بر تمام عالم حس دسترس ندارد، و ازین رو نزد هر کس عالم محسوس جلوه یی دیگر دارد و هر کس بر وفق آنچه کف دست وی در تماس با اجزاء اقتضا دارد عالم را به نوعی ادراک می کند. و چون اینجا معنی دیگر کف که عبارت از کف در یاست به ذهن گوینده می آید و این اندیشه از ذهنش می گذرد که چون عالم ماوراء حس به سبب وسعت لایتناهی خویش به دریا می ماند و دنیای محدود حس در مقابل عظمت آن جز به کف دریا نمی تواند مانند باشد باید بین چشم دریا که چشم حقیقت است با چشم کف که غیر از جزوی از حقیقت و آن هم فقط آنگونه که در حدّ روشنی محدود یک «خانه تاریک» می توان به آن جزو آگاهی یافت نیست تفاوت گذاشت، باید کف را که جلوه های عالم محسوس است رها کرد و از دیده دریا که دنیای ادراک معقولات است به عالم وجود نگاه کرد.

ب

اینجا نقطه عطفی در کلام پیدا می شود که از تداعی جدید ناشی است.

۱/۸۶ - یادداشت ها و اندیشه ها/ ۱۱۶

۸۶/ * ب: ۱۳۰۷/۳، ۱۳۰۹/۳، ۱۳۱۴/۳، ۱۳۱۷/۳ پ: ۱۶۵۰/۳، ۱۶۵۸/۳

ت: ۴۹۹/۴، ۵۰۴/۴

مسأله، تحقیق در تفاوت بین عالم محسوس و غیر محسوس است که مولانا از آن نتیجه می گیرد جنبش کف ها از دریا است و عالم محسوس بر آنچه نامحسوس است مبتنی است و در ورای دنیای حس دنیای غیب هست که عالم حس حرکت و تبدل خود را بدان مدیون است، اما به جای دریا آنچه به چشم ما می آید کف است و بدینگونه، ما که در درون دریا و ماوراء حس جای داریم، چون از چشم کف بدان می نگریم نمی توانیم دریا را که دنیای حسی ما جز کف ناچیزی بر روی آن نیست درک کنیم*. البته ورای آب دریا هم آبی هست که آب دریا را می راند و ماوراء عالم حس نیز عالمی هست. اما آنکس که مثل گیاه پایبند تعلق به خاک مانده است، نمی تواند به این عوالم مکنون راه بیابد، و از آنچه ماورای این حیات است خبر ندارد.

پ

باری در داستان پیل اشارت به کف دست و لمس آن که هر کس بر حسب آنکه کف دست وی با کدام اندام پیل تماس یافته باشد از پیل چیز دیگر درک می نماید، کف دریا را تداعی می کند و از تداعی دریا مولانا به این نکته می رسد که خلق مثل کشتی ها هستند که در دریا به هم برمی خورند و از کنار هم می گذرند، اما با آنکه در آب روشن حرکت دارند، خود مثل کشتی از چشم و حسی که دریا را ادراک کند بی بهره اند. جان ما هم که در کشتی تن به خواب رفته است آب را می بیند اما از آب آب که آب را می راند غافل است*. ولیکن آشکارست که آب آب مثل روح روح امری که آن را با چشم کف و با ادراک حسی که ناقص است بتوان دریافت نیست، و راه شریعت که از طریق انبیا گشوده شد برای روح که قبل از انبیا و حتی قبل از آدم به عالم حس مقید شد محدودست، و انسان نمی تواند حتی به وسیله شریعت تنها و بی هیچ مدد غیبی به آنچه مربوط به ماوراء عالم حس است راه بیابد. مولانا در اینجا می افزاید که حتی این دعوی هم قوی ناقص است. چون آنچه کامل است به عالم حس ارتباط ندارد، مربوط به عالم ماوراء حس و دنیای حقیقت است. اما آنچه از آن عالم می رسد اگر به بیان آید مایه لغزش می شود و اگر به بیان نیاید راز به کلی در پرده می ماند و جز حیرت و ظلمت نمی افزاید. با اینهمه، اگر حقیقت را آنکس که راز آن سری را به بیان می آورد در صورت قصه و داستان بازنماید، انسان به همان معنی ظاهر می چسبد و تعلق می که به عالم صورت و دنیای حس دارد او را از توجه بدانچه ورای آن است مانع می آید*. بدینگونه، تداعی معانی از طریق مناسبت لفظی، گوینده را از آنچه به علم ظاهری مربوط است به قلمرو بی انتهای علم باطنی سوق می دهد.

ت

همچنین در قصه آحد آحد گفتن بلال*، توجه و تفقدی را که پیغمبر در حق این غلام حبشی نشان می دهد و این رانیز که پیغمبر وی را می نوازد و در کنار می کشد*، تشبیه به میل آفتاب می کند به منزل ماه که این میل برای آفتاب نوعی تنازل و تواضع محسوبست. اما منزل ماه که مولانا از آن به کازه هلال — که کلبه ماه نو باشد — تعبیر می کند*، از این توجه آفتاب قدر و شرف می یابد و این تفقد و احسان پیغمبر در حق بنده یی حبشی که ابوبکر به خاطر مسلمانیش او را از جهود کافر خرید البته تکریم فوق العاده یی است. اما اشارت به هلال و کازه، قصه هلال نام، یک بنده حبشی دیگر، را به ذهن مولانا تداعی می کند* که او نیز از صحابه رسول و از مستضعفان مسلمین بود و اینکه پیغمبر در بیماری وی به عیادتش می رود* در حکم آن است که پرتو آفتاب در کازه هلال آسمان تافته باشد. بدینگونه، تشبیه بلال به هلال ماه، ذکر قصه هلال را به ذهن گوینده تداعی می کند که قصه او را با تفصیل در دنبال قصه آحد آحد گفتن بلال [۱۹] به بیان می آورد.

ث

۸۸

البته اشخاص قصه هم مثل گوینده قصه به دستاویز همین جریان تداعی معانی، خود را به آنچه مولانا جر جرار کلام می خواند تسلیم می کنند و کثرت تداعی که تحرک و پویندگی فوق العاده یی به مثنوی می دهد (§ ۸ الف) از همین جاست، اما تداعی معانی در نزد اشخاص قصه هم جریان سیال ذهنی گوینده قصه را منعکس می کند و مولانا مخصوصاً از همین طریق است که حضور خود را در سراسر قصه و در وجود اشخاص قصه نشان می دهد، بی آنکه خود را مسئول و مدافع اقوال و افکار آنها سازد. معهذا، وقتی با اشخاص قصه می آمیزد، در آنچه به معانی آنها مربوط است به طور بارزی تسلسل خواطر خود را دنبال می کند.

الف

فی المثل، در قصه بازرگان و طوطی*، آنچه بازرگان در حسرت طوطی از دست رفته اش* می گوید، به طور ایهام ناله ها و دریغهای گوینده را مجسم می سازد و در واقع قصه بازرگان، ماجرای شمس تبریز و غیبت ناگهانی او را به ذهن گوینده تداعی می کند. ازین رو، وقتی درینجا خواجه بازرگان با حسرت و تأسف می گوید: چون زخم دم کاتش دل تیز شد*، آنچه سوز و درد مولانا را در کلام بازرگان منعکس می کند، هجران شمس است که طوطی جان وی در هوای او

۸۷/ * الف: ۱۵۶۲/۲ ب: ۱۲۵۹/۳ ~ پ: ۱۲۶۹/۳ ت: ۱۲۷۳/۳، ۱۲۷۹/۳

ث: ۸۸۸/۶ ~ ۱۰۶۳/۶، ۱۰۹۸/۶، ۱۱۱۱/۶ ~ ۱۱۱۲/۶

پرواز دارد و شمس که بدینگونه در ذهن وی تداعی یافته است او را از قافیه اندیشی منع می کند* و مولانا با خیال وی که مثل همین طوطی با مرگ پیش از مرگ (§ ۱۰۵ عا) از قفس عالم گریخته است، از طریق این تداعی گفت و شنودی روحانی می یابد*.

ب

کثرت و تکرار اینگونه تداعی ها، در بعضی موارد رشته کلام را زیاده از حد پیچ و تاب می دهد و احیاناً قصه را در پیچ و خم استطرادات گونه گون بی نتیجه یا ناتمام می گذارد. چنانکه پایان قصه اعرابی و زن* به همین سبب، بی پا و سر به نظر می آید* و قصه ایاز و حجره داشتن* هم به سبب تراحم معانی مختلف، و مخصوصاً به علت اشتغال بر لطایف و رموز مربوط به عشق و استغراق، حتی گوینده را هم بی خود می سازد و سر رشته را از دست وی خارج می دارد*. همچنین قصه حسد کردن پادشاه بر غلام خاص*، با وجود تفصیل بسیار، به همین سبب، بدون آنکه نتیجه روشنی از خود قصه حاصل آید ناتمام می ماند.

پ

اما تمام محتوای مثنوی هم عبارت از قصه نیست تا این نکته برای آن موجب نقص و ایرادی باشد. مولانا قصه را پیمانه معنی می داند (§ ۱۵۲ الف) و البته هر چند قصه هم در نزد او رمز معنی است، آنچه برای او اهمیت دارد خود معنی است که استدلالات مثنوی مشتمل بر آن است.

ت

۸۹

این نکته نیز که شیوه استدلال در مثنوی بیشتر بر تمثیل و قیاسات خطابی تکیه دارد، خود لازمه بلاغت منبری و شیوه خاص مجالس وعظ و تذکیرست. از اینجاست که مولانا امری را که وجود و وقوع آن، ممکن است در نظر مخاطب بعید یا ممتنع بنماید، از طریق ذکر نظایر و اشباه، ممکن الوقوع جلوه می دهد و با سعی در حل مشکل دخل مقدر را از آن موضع کلام خویش دفع می کند. درین موارد، استدلال بیشتر بر قیاس و تمثیل مبتنی است و آنچه را اثبات آن برای ذهن مخاطب محتاج به استدلال است گوینده چنان مسلم نشان می دهد که گویی آنچه وجود آن احتیاج به اثبات دارد حاصل و نتیجه امریست که خواننده انتظار اثبات آن را ندارد. بدینگونه، در ضمن نوعی شبه استدلال که بر قیاس مبتنی است، مجهول و معلوم جای خود را عوض می کنند و مخاطب آنچه را در وجود آن شک

۸۸/ * ب: ۱۵۴۷/۱، ۱۶۹۴/۱، ۱۷۲۴/۱، ۱۷۲۷/۱، ۱۷۳۰/۱ پ: ۲۲۴۴/۱،

۲۸۹۷/۱، ۱۸۵۷/۵، ۱۸۹۱/۵، ۱۰۴۷/۲

الف

داشت مستند وجود امری می یابد که وجود آن را محقق می شمرد.

فی المثل، برای مخاطبی که در باب حیات آخرت تردید دارد و عالم حاضر را هم عالم محسوس و بیروح اما تابع قوانین طبیعت می پندارد، بی آنکه مسأله حشر و مسأله خرق عادت و معجزه را صریحاً مطرح کند، از داستان اژدهای افسرده‌یی که آفتاب بغداد او را به حرکت در می آورد* این نتیجه را اخذ می کند که عالم محسوس طبیعت هر چند جامدست لیکن مثل همین اژدهاست. ازین رو، وقتی آفتاب حشر بتابد، عالم جماد هم مثل همان اژدهای افسرده جان می گیرد و به حرکت می آید و آن وقت است که جسم جامد ساکن را در جنبش می بینی. و این دعوی خود تعبیری است از اشارت قرآن (۶۴/۲۹) — *وإن الدار الآخرة لَهی الحیوان*.

ب

اما همین نکته که از قیاس و تمثیل حاصل می شود و مخاطب که اهل برهان است در قبول آن هنوز تردید هم دارد، مبنایی می شود در تقریر این دعوی که وقوع حرکت ارادی از جمادات عالم هم غیر ممکن نیست. چرا که وقتی از دار آخرت که عالم غیب است و در آن همه چیز زنده است چیزهایی به این دنیا فرستاده آید، آن چیزها که اشباه و نظایرشان در دنیای ما عاری از حیات است چون وجود آنها به دنیایی که در آن همه چیز زنده است تعلق دارد زنده اند. پس عجب نیست که عصای چوبین بیجان موسی هم چون از جانب حق و به عنوان آیت و نشان معجزه الهی به این دنیا فرستاده آید مار زنده‌یی شود، و آتش نمرود چون با آن عالم اتصال دارد بر ابراهیم تبدیل به گل و سرین گردد، سنگ در دست پیامبر سلام کند و کوه با یحیی خطاب نماید و تمام جمادات که در عالم طبیعت و دنیای محسوس ظاهر ما بر حسب عادت بیروح و عاری از حیات هستند، بدان سبب که آنها را حق از عالم آخرت و برای اثبات دعوی رسولان می فرستد، واجد حیات و صاحب تمیز و ادراک باشند*. بدینگونه، وقوع معجزه که مخاطب در باب آن تردید دارد و اهل اعتزال آن را بر آنچه لازم معنی است تأویل می کنند نزد مولانا از طریق واقعیت آخرت و اینکه آخرت عالم حیات است تبیین می شود و آنکه مبنای این استدلال را نپذیرد قبول نتیجه اش را غیر ممکن خواهد یافت و به هر حال استدلال در اینجا بر مبنایی است که درک آن ورای طور منطق بحثی است و البته منطق کشفی را لازم دارد.

پ

معهدا مولانا با اتکاء بر آن قول تأویل را که درین مسأله حاصل دعوی معتزله در توجیه معجزات حسی است نیز رد می کند*، همچنین در اثبات تسبیح جمادات که اشارت: *وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ*، در قرآن (۴۴/۱۷) بدان ناطق است عدم اطلاع افراد انسان را از تسبیح یکدیگر مُسْتَنَدِ دفع تردید در وقوع و امکان

تسبیح جمادات می یابد * . بدینگونه ضمن بیان این نکته که جبری و سنی هریک به شیوه خود تسبیح می گویند ولیکن از تسبیح همدیگر خبر ندارند و به همین جهت یکدیگر را گمراه می خوانند و اصحاب هفتاد و دو ملت هم به همین سبب که از حال یکدیگر بیخبرند در باب یکدیگر شک دارند نشان می دهد که پس عدم اطلاع ما از تسبیح سایر اعیان نمی تواند امکان تسبیح جماد را نفی کند چنانکه عدم اطلاع سنی و جبری از تسبیح یکدیگر انکار تسبیح هیچ کدام از آنها را الزام نمی کند * .

ت

در تقریر بقاء روح بعد از فنا و خراب بدن هم مولانا نشان می دهد که تن برای روح حکم لباس را برای تن دارد (§ ۷۳ ب و پ) و با تبیین این دعوی، ذهن مخاطب را برای قبول این نکته آماده می کند که روح ناچار بدون تن هم قوام دارد. پس چنانکه بدن بدون لباس نابود نمی شود، روح هم وقتی از لباس تن عاری گردد وجود خودش از بین نمی رود * . و هر چند این تقریر اخیر را جهت اثبات بقاء روح مطرح نمی کند، طرز استدلالش که مبنی بر تمثیل است از ذهن مخاطب تردیدی را که درین باب ممکن است برای وی پیش بیاید رفع می کند و این نکته را مخصوصاً به وی خاطر نشان می سازد که چون تو حتی وقتی بدن جسمانیت موجود نباشد همان روح تو همچون بدنی دیگر ترا در میان می گیرد و بدینگونه بعد از فنای بدن حسی هم وجودت باقی می ماند، پس مترس از جسم جان بیرون شدن * .

ث

۹۰

با اینهمه، آنجا که گوینده می کوشد تا از طریق ارائه کردن نظایر و امثال یک امر، تحقق و وقوع آن امر را قابل قبول جلوه دهد، در بعضی موارد استدلال وی در امواج شعر و تخیل غوطه می خورد و جنبه خطابی آن به طور بارزی مجال جلوه می یابد.

الف

از جمله، در بیان آنکه اعاده معدوم غیر ممکن نیست [۲۰] و به استناد این قول نمی توان وقوع حشر و قیامت را انکار کرد، با بیانی آمیخته به تمثیل و آکنده از لطف بیان شاعرانه خاطر نشان می کند که در عالم حسی همه چیز دایم معدوم می شود و باز موجود می گردد. هنگام شب، روح از جسم سفلی به عالم علوی می رود و صبحگاهان دوباره به جسم خویش بازمی آید. در وقت خزان، زمین همه چیز را می خورد و در کام فنا می کشد و چون بهار می آید آنچه را فرو خورده بود باز پس

می دهد و اعاده به عالم حیات می نماید. بدینگونه، هر چه در ورطهٔ عدم و فنا می گریزد، به مجرد آنکه خداوند او را دوباره به عالم وجود بخواند، قَدَم از سر می کند و یک لحظه هم در عالم عدم نمی پاید. اینجاست که وقتی عقل را با خود آری، می بینی که آنچه اعادهٔ معدومش می خوانند، و گر چند در واقع اعادهٔ معدوم نباشد، غیر ممکن نیست و، دم به دم در تو خزان است و بهار*.

ب

همچنین در بیان این نکته که حسنات و عبادات اعراض محسوبند* آنچه اهمیت دارد و جوهرست روح است که بعد از زوال این اعراض هم باقی می ماند، نظایر و اشباه متعدد ذکر می کند تا نشان دهد هیچ جا درعالم، وجود اعراض مقصود نیست، آنچه مقصودست جوهرست که عرض بر وی طاری می شود و به کمال می انجامد. اینجا، از جمله می گوید زراعت حکم اعراض را دارد و خود آن هرگز مقصود اصلی نیست، غرض از آن حاصل شدن زرع و خوشه است که جوهرست. دارویی هم که برای موی سر به کار می برند عرض محسوب است، جوهر که غرض همان است سلسلهٔ موی مشکین است که از آن حاصل می آید. نکاح هم به خودی خود اصل مقصود نیست، آنچه مقصود آنست جوهر وجود فرزندست که حصولش بدان وابسته است. همچنین جفت کردن اسب و اشتهر در ذات خود نمی تواند غرض باشد، غرض کره‌یی است که از این جفت کردن حاصل می آید. بستان نشان دادن هم در نفس خود مقصود نیست، آنچه در آن مقصودست کشت بستان است. چنانکه به کار بردن کیمیا هم عرض است، اگر جوهری از کیمیا حاصل آید غرض همان است. همچنین صیقل کردن آهن نیز در ذات خویش غرض نیست. آنچه مقصود از آن است صفای آینه [۲۱]یی است که از آهن می سازند.

پ

با اینگونه نظایر که مولانا در اثبات دعوی خویش در اینجا ذکر می کند* و صبغهٔ خطابی و طرز استدلال منبری در آن پیدا است، در صحت این دعوی که حسنات و عبادات در ذات خود مطلوب و مقصود نیستند، مقصود تصفیه و تزکیه‌یی است که به وسیلهٔ آنها در روح و جان ما حاصل می آید، برای مخاطب مثنوی تردیدی باقی نمی ماند. بدینگونه، مولانا از طریق ذکر شواهد و نظایر به طریق قیاس و تمثیل، غرابت دعوی خود را رفع و مدعای خویش را در خاطر مخاطب قابل تصدیق می سازد.

ت

۹۱

در موردی که استدلال برای دفع دخل مقدر به کارست، غالباً مولانا

موضع اشکال مخاطب را معلوم می کند و در رفع و حل آن به استدلال می پردازد. چنانکه در بیان این نکته * که آنچه موسی و فرعون را به جنگ وامی دارد رنگ و ظاهرست و آنجا که مرتبهٔ بیرنگی و عالم ماوراء ظاهرست چون شرط و حدی نیست موسی و فرعون با هم آشتی دارند [۲۲]، اشکالی را که در قبول این دعوی ممکن است به خاطر مخاطب راه بیابد پیش بینی می کند و در جواب آن خاطرنشان می دارد که عالم رنگ البته از قیل و قال و تفرقه و نزاع خالی نیست. معهذا، این اشکال هم هست که وقتی رنگ از بیرنگ ناشی است، با آنچه خود از آن برخاسته است چگونه می تواند به جنگ برخیزد؟ مگر که این جنگ فقط ظاهری باشد و حکمت الهی آن را سبب شده باشد. چنانکه بین رنگ و بیرنگ ممکن است نه جنگی باشد و نه صلحی و این حال مایهٔ حیرانی است. اما همین حیرانی به ویرانه‌یی می ماند که جای گنج است و گویی حکمت و مشیت الهی گنج سر خویش را در همین حیرانی نهفته است و جنگ بین رنگ و بیرنگ نعل وارونه‌یی است که حکمت را از نااهل مکتوم می دارد. چنانکه سرکشی و طغیانی هم که فرعون در مقابل دعوت موسی می کند از خود او نیست، از موسی است که هم او را دعوت می کند و هم در عین حال به پیروی از مشیت حق دست رد بر سینه اش می نهد. بدینگونه جنگی که در ظاهر رنگ و بیرنگ را با هم درگیر می کند، از بیرنگ ناشی است و سرکشی فرعون در واقع ناشی از اقتضای وجود کلیم است *. مولانا با این طرز توجیه، اشکال و سؤالی را که در باب عدم تنازع بین رنگ و بیرنگ و اینکه چنین تنازعی ناممکن و بیمعنی است برای مخاطب مثنوی پیش می آید، طرح و رفع می کند.

الف

در بعضی موارد، بدون اشارت به موضع اشکال، مولانا دخل مقدر را دفع می نماید. از جمله، وقتی اشارت به این نکته می کند که پیغام حق و آنچه انبیا به تبلیغ آن مأمورند پایداریست و ازین روست که خطبه و کیای انبیا باقی و پایاست *، به این سؤال که اگر خطبه و کیای انبیا باقی می ماند پس چرا نام آنها در سگه‌ها نیست و نام احمد هست، بی آنکه اصل اشکال را مطرح کند، ضمن کلام خویش جواب می دهد و خاطرنشان می کند که نام احمد در واقع شامل نام تمام انبیاست و ذکر آن در سگه‌ها در مفهوم بقای ذکر تمام آنهاست. زیرا، چونکه صد آمد نود هم پیش ماست *.

ب

در قصهٔ اعرابی و زن هم وقتی مولانا ضمن تأویل داستان می گوید: هم عرب ما هم سبوما هم مَلِک *، در واقع می کوشد تا نشان دهد که در وجود ما هم

خلیفه که سبویه وی هدیه می‌شد، هم عرب که سبورا هدیه می‌کند، هم سبویه که به خلیفه هدیه می‌گردد و حتی هم آن زن اعرابی که طمع وی را به تحریک کردن شوهر و واداشتنش به مسافرت به بغداد وامی‌دارد موجودست، باز متوجه می‌شود که لابد این دعوی برای مخاطب عادی که اهل اینگونه اسرار و رموز نیست غریب می‌نماید. ازین رو، می‌گوید عقل اینجا در حکم شوی و نفس و طمع در حکم زن محسوبست. البته نفس و طمع ظلمانی هستند و شک و انکار طبیعت آنهاست، اما عقل نورانی و به مثابه شمع است. با این حال وجود ما که جامع اضدادست هم شامل عقل نورانی است هم متضمن نفس و طمع ظلمانی است که منکرند و متابعت عقل را به آسانی گردن نمی‌نهند.

پ

اینجا گویندهٔ مثنوی، دخل مقدری را که درین مورد ممکن است به خاطر مخاطب بیاید، بدون طرح کردن جواب می‌دهد: در واقع، مخاطب شاید اینجا ذهنش با این اشکال مواجه شود که اگر انسان واحد جامع نفس و طمع و شامل مرتبهٔ روح و خلافت الهی هم هست پس در وجود واحد چگونه آن جزوی که عبارت از نفس و طمع است با کل وجود که عقل در آن حاکم است و به همان سبب حائز مرتبهٔ خلافت الهی است به انکار برمی‌خیزد، و چگونه نفس و طمع ظلمانی است و عقل نورانی است و با اینحال وجود این اضداد در انسان با وحدت ذات او منافات ندارد؟ مولانا جهت دفع این دخل مقدر می‌گوید ذات انسان امر واحدست و اشتمال او بر نفس مثل اشتمال کل است بر جزو خویش، نه وجود جزوها در مقابل کل و نسبت به کل. پس انسان که ذات واحدست البته جزوهای گونه‌گون دارد و انکار نفس و طمع در مقابل عقل از همین جاست. اما این جزوها وجود مستقل ندارند. آنچه وجود مستقل دارد کل است. جزوها با آنکه بعضی با بعضی دیگر ممکن است معاندت داشته باشند، وجود منفرد ندارند. چنانکه گل شامل بوی گل هم هست، اما بوی گل در وجود گل مندرج است و در واقع این بوی در ذات گل که شامل مجموع برگ و سبزهٔ آن است هست و وجود جداگانه ندارد. پس با آنکه بین لطف سبزه با لطف گل تفاوت هست، آن هر دو در یک ذات واحد جمعند. بنابراین اگر در ذات انسان که کل است بعضی اجزاء با بعضی دیگر موافق نباشد، چون تمام این اجزاء در کل مضمحل هستند، به وحدت ذات انسان لطمه نمی‌رسد و انسان می‌تواند در عین حال هم نفس منکر، هم عقل نورانی و هم مرتبهٔ خلافت الهی را شامل باشد.

ت

استدلال البته تمثیلی است و مولانا دخل مقدر را از طریق حجت تمثیلی قابل قبول می‌سازد. شک نیست که این طرز استدلال، اشکال عقل را برطرف

نمی کند. اما در رفع اشکال آنکس هم که وجودش سراپا اشکال و انکارست، مولانا استدلال را بیفایده می داند. چرا که اینجا همین اشکال و جواب خود مانع و حجاب عمده در ادراک حقیقت می شود. آنجا هم که مخاطب تشنه حقیقت است و در وجود وی یک ذره شبهه و اشکال و ایراد و شک نیست، این طرز استدلال نمی تواند وی را خرسند سازد. بدینگونه، مولانا در اینجا دخل مقدر را برای آنکس که وجودش سراپا ایراد و اشکال است رفع نمی کند، فقط آنکس را که اهل اشکال نیست با این استدلال در ایمانی که دارد راسخ تر می سازد.

ث

همچنین در قصه شخصی که مادرش را کشت *، در بیان این دعوی که هر کس نفس خویش را بکشد از هر اعتذاری می رهد و دیگر دشمنی هم برایش باقی نمی ماند *، اشکالی را که ممکن است به خاطر مخاطب بگذرد پیش بینی می کند. در حقیقت مخاطب ممکن است در اینجا پرسد پس انبیا که نفس خویش را کشته بودند چرا دشمن داشته اند؟ مولانا در جواب این سؤال می گوید دشمنان انبیا در حقیقت دشمنان خود بوده اند. چنانکه خفاش حقیر دشمن آفتاب نیست، دشمن خویش است. و کافران هم با پیغمبران دشمنی نمی کنند، در واقع با خود می کنند و خویشان را از شعاع جوهر آنان محروم می دارند *. مولانا بدین طریق معلوم می نماید که انبیا دشمن ندارند و هر کس هم نفس خود را که منشأ اختلافات و دشمنی هاست بکشد، دشمن ندارد. اما طرز استدلال او طوری است که شاید به سؤال آنکس که اهل شک و انکار نیست جوابی بدهد، لیکن دخل مقدر آنکس را که اهل شک و انکارست رفع نمی کند. در واقع استدلال او هم که غالباً مبتنی بر تمثیل است فقط مخاطب عادی را ممکن است راضی نماید و تاب بحث و نقد منطقی و برهانی را ندارد. اما لازمه بلاغت منبری هم که مبنای سبک بیان اوست جز همین نیست.

ج

۹۲

صورت و شکل سؤال و جواب هم که گاه به طرز بیان مولانا صیغه محاوره سقراطی می دهد، تاحدی از همین بلاغت منبری ناشی است. طرفه آن است که سؤال و جواب بعضی اوقات صورت قصه‌یی را دارد که در آن کردار و حرکت نیست. فی المثل، در سؤال و جواب بین دو درویش در باب احوال درگاه

۹۱/ * الف: ۲۴۶۸/۱ ، ۲۴۸۱/۱ ب: ۱۱۰۳/۱ ، ۱۱۰۶/۱ پ: ۲۹۰۲/۱

ج: ۷۷۶/۲ ~ ، ۷۸۵/۲ ، ۷۹۴/۲

حق *، آنچه یک درویش در پاسخ درویش دیگر می گوید، پاسخ پیرانه‌یی است که در عین حال یادآور طرز محاوره سقراطی است در ساحت فکر صوفیانه.

الف

در مثنوی، سؤال و جواب مکرر وسیله طرح و حل مسایل واقع می شود و پیدا است که در بلاغت منبری و آنچه نزد قصه گویان منابر و معابر رسم بوده است نیز قالب سؤال و جواب نقش قابل ملاحظه‌یی دارد. این طرز بحث، به طور بارزی به کلام گوینده هیجان و تحرک می دهد و در عین حال مخاطب و مستمع را نیز به نحوی در بحث و تقریر گوینده شرکت می دهد و بدینگونه کلام را پویاتر و جاندارتر می کند.

ب

بدینگونه است که در طی سالها، در مجلسی از خاصان مولانا، مثنوی ولادت می یابد، رشد می کند و جمع مستمع را که و پزگیهای سبک و بیان مثنوی ناچار پاسخ گوی حد طاقت و ادراک آنهاست، در تمام طول مدت مجالس نظم، در فراز و نشیب فکر و بیان گوینده همراه می برد.

پ

از نفیرم مرد وزن نالیده‌اند

۴

زبان‌بی‌زبانان

۹۳

دو عنصر عمده‌یی که زبان مثنوی را صبغه خاص می‌بخشد و هر دو از لوازم ارتباط بین طرز بیان مثنوی با شیوه بلاغت منبری نیز هست، فرهنگ و لغت عامیانه از یک سوی و معانی و تعبیرات عالمانه از سوی دیگرست. در واقع فرهنگ و لغت عامیانه که محتوای ذهن مخاطب است، وسیله‌یی است تا چیزی از معانی و تعبیرات عالمانه را که محتوای ذهن گوینده است به ذهن مخاطب القاء نماید و آن را برای ذهن وی قابل درک و جذب سازد.

الف

درین میان، سابقه تعلم و تجربه تعلیم، به گوینده که مذکر و واعظ هم هست (§ ۶۶ ث) مجال می‌دهد تا آنچه را به مخاطب القاء می‌کند طوری از نوادر اطلاعات و لطایف اشارات مشحون سازد که یک لحظه هم وی را از حصر توجه به کلام «گوینده» باز ندارد. البته بدون انس کافی با فرهنگ و زبان عامیانه، القاء این معانی هم برای گوینده ممکن نیست و بیشک توسل او به نقل قصه‌ها و تمثیلات و به درج امثال و خطابات هم که سبک بیان مثنوی مجموعه‌یی از همین موادست جزو ذخیره فرهنگ عامیانه گوینده است. و سرلطف بیان مثنوی نیز که هم معانیش غالباً از غموض خالی و هم بیانش از ابتذال عاری است، درین نکته است که در مزج و اختلاط این دو عنصر، تعادلی را که جز هنرمندی پرمایه بدان دست نمی‌تواند یافت داراست.

ب

در واقع، زبان مثنوی قدرت و صلابتی دارد که حتی الفاظ رکیک هزل‌آمیز و قصه‌های سخیف مستهجن (§ ۱۷۸ ب و ث) هم، هر چند گاه آن را به طور محسوسی از اوج رفعت و علو خویش پایین می‌کشد، نمی‌تواند حالت جدی و آمیخته به وقاری را که در آن هست بکاهد و مخاطب حتی در لحظه‌یی هم که با مولانا

می خندد یا از الفاظ و تعبیرات قبیح و وقاحت آمیز او سرخ می شود، باز خود را در محضر شیخی با صلابت و مرشدی پرهیبت می بیند و زبان او را زبانی که شایسته ذکر و دعا و مناسب لطایف دینی و حقایق الهی است می یابد.

پ

۹۴

بدون شک، این نکته هم که این زبان گه گاه از تأثیر صرف و نحو عربی خالی نیست، خود از لوازم همین سبک بیان و عاظ و اهل تذکیر به نظر می آید. گوینده‌یی که غالباً الفاظ قرآن و حدیث را در خاطر می پرورد و با معانی مأخوذ از کتب فقه و تفسیر و حکمت و تصوف سرو کار دارد، طبیعی است که زبانش به طور بارزی از طرز بیان این کتابها متأثر شود، در ترتیب و تنسيق ارکان جمله تحت تأثیر نحو و بلاغت عربی واقع گردد و از تأثیر این تقلید ناخودآگاه سبک بیانش به سبب غرابت تعبیر یا مخالفت با قیاس احیاناً به نوعی ابهام و تعقید نزدیک شود و فهم بعضی مواضع آن به اِعمالِ رَوِیَّت و نظر محتاج به نظر رسد.

الف

کثرت لغات عربی و وفور نسبی امثال و تعبیرات مأخوذ از آن زبان هم مثل کثرت آیات و احادیث مورد استشهاد در مثنوی، در عین آنکه خود از مختصات زبان مثنوی محسوبست، این تأثیر از طرز بیان عربی را در مثنوی هم توجیه می کند و هم تا حدی وسعت دامنه آن را سبب می شود.

ب

البته وجود تعبیرهایی مثل: زین زدن خشتی مرا*، و ر بداند کرم از ماهیتش*، بیست از دزدان*، ما را علم نیست*، وای بر احکام دیگرهای تو*، چون جهنم گریه آرد یاد آن*، و حتی تعبیرهایی نظیر: دزدان آمدند اندر نقاب* که از تعبیر لَقِیْنَةُ نِقَاباً [۱] در مفهوم برخورد نابیوسیده که خاص عربی است مأخوذست، و همچنین تعبیرهایی مثل: از جز* به معنی «(من غیر) عربی، و ورگر* در مفهوم «(ان لو)» عربی که نظیر آن در دیوان کبیر هم گه گاه هست، در جای جای مثنوی مکرر به چشم می خورد. اینهمه، تأثیر طرز بیان عربی را در مثنوی مخصوصاً بدانگونه که در شواهد و امثله نحو و صرف آن متداول است نشان می دهد. و هر چند در تمام آن موارد که عبارت مثنوی از لحاظ سبک و سیاق لفظی و نحوه ارتباط ارکان و اجزاء جمله نزدیک به ابهام و تعقید می شود، مشکل ناشی از تأثیر صرف و نحو عربی نیست، اما این نکته هم بی شک از اسباب عمده‌یی است که در بعضی موارد شیوه بیان مثنوی را پیچیده و فهم زبان آن را محتاج دقت و تأمل می سازد.

پ

فی المثل، وقتی می خواهد بگوید که اگر کالای معیوب در عالم نمی بود

پس جمله ابلهان در تمام عالم تاجر می توانستند شد، اما در بیان جزء اخیر این معنی می گوید: تاجران باشند جمله ابلهان*، اشکالی که در بادی نظر خواننده را در فهم درست و بلاواسطه مقصود مردد می کند از آنجاست که اینجا به احتمال قوی از تأثیر طرز بیان عربی، لفظ تاجر به صورت جمع آمده است نه به صورت مفرد که صرافت بیان گوینده فارسی زبان اقتضا دارد. اما وقتی می گوید: گاو بیند شاه؟ نی یعنی بلیس* و نظر به این معنی دارد که گاو یعنی ابلیس شاه را می بیند؟ نی نمی بیند، بدون شک ابهام بیانش ناشی از ضرورت وزن و قافیه است. به هر حال، این گونه تعقیدها [۲] تا حدی هم ناشی از ضرورت شعر است و از اینکه گوینده شعر ارتجالی می گوید و آن را به حاضران مجلس هم بلاواسطه املاء می کند.

ت

۹۵

پاره‌یی مختصات صرفی و نحوی هم در مثنوی هست که هر چند در بعضی آثار مشابه یا مقارن با عصر مولانا نیز بیش و کم نظایر آنها را می توان یافت، به سبب ندرت خویش حتی در خود مثنوی نیز تا حدی تازگی دارد و به هر حال زبان مثنوی را گاه از سادگی عادی خویش خارج می کند و در ساختمان انشایی یا صرفی و نحوی آن تنوعی به وجود می آورد.

الف

از ینجمله است مفرد آوردن فعل مسند که معطوف به فعل جمع باشد و اینجا گویی ضمیر متصل فاعلی مذکور در معطوف به در فعل معطوف به قرینه حذف می شود. این طرز استعمال، هر چند در شعر و نثر قدما به انواع مختلف سابقه دارد، در طرز بیان مثنوی که بنای آن بر سادگی است، خالی از غرابت نیست. از ین رو، البته جز به ندرت هم در مثنوی یافت نمی شود، اما به هر حال گاه نیز که در کلام مولانا پیش می آید، زبان وی را موج تازه‌یی از یک ظرافت نامأنوس می بخشد و آن را از یکنواختی طرز بیان عادی خارج می کند.

ب

از ین قبیل است فی المثل این تعبیر مثنوی: لوت خوردند و سماع آغاز کرد*، یعنی سماع آغاز کردند؛ یا این مصرع: مادرانشان خشمگین گشتند و گفت*، یعنی خشمگین گشتند و گفتند؛ همچنین این تعبیر: در فتادند و سرو سیر باد داد*، یعنی در فتادند و سرو سیر باد دادند؛ یا این مصرع: تا که دزدان را گرفتند و بیست*، یعنی گرفتند و بیستند. این طرز استعمال، در نظم و نثر گویندگان این

۹۴/پ* ۱۱۹۷/۲، ۲۳۲۳/۲، ۱۶۷۸/۳، ۹۳۳/۴، ۱۵۷۳/۶، ۱۵۸۵/۶، ۵۴۵/۶،

۱۹۵۵/۴، ۳۰۳۳/۵ ت: ۲۹۳۹/۲، ۳۵۸۲/۶

پ

ادوار، سابقه و رواج قابل ملاحظه‌یی دارد.

مشابه این طرز استعمال و در واقع نوعی دیگر از همین طرز نادر، آنجاست که فعل امر مفرد یا آنچه را ریشه فعل می‌خوانند بر یک فعل دیگر عطف می‌کند و بدینگونه امر مفرد را از جهت زمان تابع فعل معطوف به و مربوط بدان می‌دارد و از حیث معنی نوعی حالت استمرار و دوام در حاصل فعل منطوی می‌سازد. فی المثل، وقتی می‌گوید: عشق گیرد گوش تو وانگاه کش*، صیغه «کش» که مفهوم امر به مخاطب مفرد دارد، در اینجا در معنی مضارع و نظیر «می‌کشد» به کار می‌رود، اما معنی آن در آنچه برای مخاطب مفهوم می‌گردد متضمن کشیدنی مستمر و لاینقطع می‌شود و شباهت به آن استعمالی پیدا می‌کند که در زبان محاوره در مورد مشابه بگویند: عشق گوش ترا می‌گیرد و حالانکش و کی بکش. همچنین وقتی می‌گوید: مور دیگر گندمی بگرفت و دو*، در اینجا لفظ «دو» معنی ماضی را که حال معطوف به آن است دارد، اما در عین حال شامل مفهوم دویدنی است که گویی تمام شدن ندارد. بدینگونه، درین طرز استعمال، فعل مربوط به صیغه امر بر خلاف فعل معطوف به خویش در ذهن مخاطب استمرار و دوام بیشتری را القاء می‌کند. نمونه دیگر از همین گونه استعمال است این مصرع: بندها را بگسلد وز تو گریز*، یا این مصرع: گوشه افسار را گیرند و کش*؛ یا این یکی: خرز دورش دید و برگشت و گریز* که در تمام این موارد آنچه در صیغه امر بیان می‌شود، از لحاظ زمان در حکم فعل معطوف به خویش است، اما در آن نوعی تداوم و استمرار هست که در صیغه معطوف به آن نمی‌گنجد.

ت

همچنین به کار بردن «فشاند» به معنی فشاندن*، «شناس» به معنی شناخت*، «خواه» به معنی خواست*، «نواز» به معنی نواخت* و استعمال مستیان* به جای مستان، بلند آوازیان* به جای بلند آوازان*، بی تمیزیان* به جای بی تمیزان، استعمال آمدیت و زدیت و بُدیت* و دیدیت* به جای آمدید زدید بُدید و دیدید، و آوردن یا در آخر افعال انشائی مثل: گرنیدی*، آوردند می* کنیم* که در مثنوی نظایر بسیار دارد نیز از همین گونه مختصات صرفی و نحوی است که زبان مثنوی را رنگ خاص می‌بخشد.

ث

*/۹۵ پ: ۵۲۹/۲، ۱۵۹۲/۳، ۱۳۵۱/۶، ۲۸۵۰/۶، ت: ۲۵۱۵/۵، ۲۹۵۷/۶،

۳۲۰/۲، ۲۰۸۰/۳، ۲۵۶۷/۵، ث: ۱۱۸۸/۵، ۴۳۰۸/۶، ۴۵۲۸/۶، ۴۶۳۸/۶،

۶۷۸/۳، ۶۶۳/۲، ۲۵۴۵/۵، ۲۱۳۸/۱، ۱۱۲۴/۵، ۲۵۳۱/۱، ۲۱۲۴/۱، ۸۹/۴،

۹۶

تصرف در صورت الفاظ یا در طرز استعمال آنها که مربوط به معنی است تقریباً از ویژگی‌های زبان مثنوی محسوبست. این گونه تصرف‌ها که در کلام دیگران هم بسیارست، غیر از «اماله» که در شاهنامه فردوسی هم تقریباً به همین کثرت هست، سایر انحاء آن در شعر عهد مولانا این اندازه معمول نیست. البته در آنچه به استعمال الفاظ ممال مربوط است، کثرت آنگونه استعمال در مثنوی ناشی از انس گوینده با شیوه قدماست که از عهد رودکی آن را در سبک شعر خراسان معمول می‌داشته‌اند. سایر اقسام تصرف هم که از نوع حذف و زیادت اجزاء لفظ و همچنین از مقوله تخفیف لفظ مشدد یا تشدید لفظ مخفف است، هر چند در عصر مولانا آنگونه که از فحوای اشارات شمس قیس رازی در کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم^۱ برمی‌آید با ذوق ابناء زمان توافق نداشته است و ظاهراً به همین سبب از معاصران مولانا کسانی امثال سعدی و عراقی هم جز به ندرت از آن احتراز کرده‌اند، در نزد مولانا شاید تا حدی هم ناشی از انس او با اشعار و دواوین قدما اهل خراسان باشد که ظاهراً همین کثرت و طول انس، وی را از التزام مراعات ذوق رایج عصر بازداشته باشد.

الف

در هر حال، نمونه‌های بسیار از انواع این گونه تصرفها در مثنوی هست که از بی‌مبالاتی گوینده در رعایت دقایق مربوط به لفظ و زبان حکایت دارد. به همین سبب، شاید ادیبان حرفه‌یی و کسانی که در مورد لفظ و طرز تعبیر زیاده دقت و وسواس دارند شعر مثنوی را از لحاظ صورت و ترکیب گاه سست و ضعیف ببابند. این مسامحات لفظی در عین حال حاکی از تنگ مجالی گوینده در املاء و تقریر شعر ارتجالی هم هست که البته در جوشا جوش افکار و معانی نمی‌تواند به لفظ بیندیشد و احیاناً هر چه را به صحت لفظ و تناسب آن با بیان و بلاغت مربوط است از یاد می‌برد.

ب

بدون شک، جوش و غلبه معانی هم در همه موارد موجب ارتکاب مسامحات نیست؛ در برخی احوال حتی به گوینده مجال دقت و تأمل هم در انتخاب الفاظ می‌دهد. چنانکه به خاطر اقتضای حال احیاناً مفهوم لفظی را تعبیر به احسن می‌کند یا برعکس. فی المثل، یکجا از رَجَم‌ها که جنین اطفال در آنجا صورت و پرورش می‌پذیرد تعبیر به «اوطان دون»^{*} می‌نماید. جای دیگر، به مناسبت اقتضای مقام از رشحات کلام به عبارت «سخن شاشی»^{*} تعبیر می‌کند که هر چند شاشیدن را اینجا و در بعضی موارد دیوان کبیر^{**} به معنی ترشح کردن در مفهوم کلی در نظر دارد، اما اشارت غزالی در کیمیای سعادت^۲ که از قول امیرالمؤمنین علی از اندام نرینه و

مادینه انسان تعبیر به «شاهه دان» می کند تردیدی باقی نمی گذارد که لفظ در معنی ادرار بول در آن ایام هم متداول بوده است و سخن شاشی، که بعضی ناسخان برای اجتناب از رکاکت آن را سخن پاشی ضبط کرده اند، تعبیری است که مولانا عمداً در مقام تحقیر و تشیین «فضول کلام» به کار برده است و برخلاف تعبیر از «رحم» به اوطان دون، اینجا تعبیر به اقباح است به جای تعبیر به احسن. البته در هر دو حال، فایده بلاغی منظورست.

پ

پاره‌یی از ین مسامحات متضمن لطف تعبیر هم هست. چنانکه تعبیر «عقل تراز عقل» و «جان ترز جان» مسامحه‌یی است* که ناشی از ابداع هنری است و لطف بیان شاعرانه فوق العاده‌یی را هم متضمن است. همچنین اینکه یکجا پادشاه به غلام خود «شها» خطاب می کند*، سادگی یک سلطان را که مرد خداست و اهل جور و بیداد نیست بهتر نشان می دهد. بعضی دیگر از این مسامحات تا حدی از اقتضای مأخذ فکر ناشی است؛ مثل تعبیر «درخت گندم»* که مأخذ آن اشارت «هذه الشجرة» در قرآن کریم (۳۵/۲) است و ظاهراً استعمال درخت در مورد گندم ناشی از همین تعبیر قرآنی بوده باشد. معهذا، در بسیاری موارد هم ممکن است ضرورت وزن و قافیه یا مجرد ناپروایی در لفظ و بیان، بعضی از اینگونه مسامحات را ایجاب کرده باشد.

ت

۹۷

به هر حال، اینگونه تصرفات اختصاص به زبان مثنوی ندارد و بعضی از آنها، مثل صورت ممال در برخی الفاظ یا تخفیف و تشدید و حذف و زیادت در برخی لغات، هر چند از مقوله مسامحات ناروا به نظر آید، در تداول شعرا بسیارست و وفور نسبی آنها در مثنوی هم و گر چند از غلبه معانی یا از ضرورت وزن ناشی باشد، به هر حال زبان مثنوی را گه گاه درشت و ناهنجار می سازد.

الف

باری مواردی چند مثل عتیب به جای عتاب*، اعتمید به جای اعتماد*، حجیج به جای حجاج*، حجیب به جای حجاب*، حسیب به جای حساب*، مزیح به جای مزاج*، مری به جای مرء*، امیم به جای امام*، علیج به جای علاج*، جهیز به جای جهاز*، لبیس به جای لباس*، نمونه‌یی چند از استعمال الفاظ ممال

۱/۹۶ — المعجم/۳۰۷-۲۹۰ ۲ — کیمیای سعادت ۱۴۳/۲

۳۸۱۰/۴ ، ۶۷/۳: پ* ۳۶۹۴/۴ ، ۹۵۵/۲ ، ۳۷۰۰/۶ ت

۳۵۰۵۴/۷ ج، دیوان کبیر، ج ۷/۳۵۰۵۴

در مثنوی است. البته تداول این طرز استعمال در شعر قدما مبتنی بر قواعدی است که تفصیل آن را باید در کتب مربوط به لغت خواند [۳].

ب

تخفیف و تشدید و حذف و زیادت هم چنانکه شمس قیس در مبحث «عدول از جاده صواب» در المعجم بدان اشارت دارد، از مسامحات معمول است و غالباً ضرورت‌های شعری مولانا را هم مثل بسیاری از قدما بدین طرز استعمال «به عدول از جاده صواب» کشانیده است. از این جمله: صلت با تشدید لام به جای صله*، قطار با تشدید طاء به جای قطار*، عاریه با تشدید یا به جای عاریه*، فایده با تشدید دال به جای فایده*، نمونه‌یی چند از تشدید در الفاظ مخفف؛ و همچنین حمال به تخفیف میم به جای حمال*، قلاش با تخفیف لام به جای قلاش*، حجام با تخفیف جیم به جای حجام*، قصاب با تخفیف صاد به جای قصاب*، خفاش با تخفیف فاء به جای خفاش*، صیاد با تخفیف یاء به جای صیاد*، نخاس با تخفیف خابه جای نخاس*، عیار با تخفیف یا به جای عیار*، نمونه‌هایی از تخفیف در لفظ مشددست که نظیر آن در جای جای مثنوی بسیارست.

پ

از نمونه‌های اسقاط و زیادت در اجزاء لفظ، موارد ذیل را: زوبه معنی زود*، با به معنی باد (= بادا)*، مبا به معنی مباد*، تی بمعنی تهی*، تان به معنی توان*، تانگری به معنی توانگری*، نوشیدن به معنی نیوشیدن*، خاک تود به معنی خاک توده*، گود به معنی گوید*، پرور به معنی پروار*، خامیاز به معنی خمیازه*، می توان در اینجا یاد کرد که بعضی از آنها نیز به احتمال قوی مأخوذ از طرز استعمال عامه و یا شکل متداول در لغت محاوره یا محلی بوده باشد.

ت

همچنین تأکید ادات به وسیله ادات مشابه که شاید از باب اجتناب از ابهام یا جهت مزید تأکید باشد نیز در مثنوی نمونه‌های متعدد دارد؛ مثل: «الآجر که» به معنی الا که و جز که*، «اما ولیک» به معنی ولیکن و اما* که نظیر آنها در غزلیات دیوان هم هست و غالباً از دقت و وسواس فقیهانه گوینده در تفهیم مراد حکایت دارد. مسامحات دیگر مثل خوارمشاه به جای خوارزمشاه* پُریدن به معنی پُر کردن*، چه گر به معنی گر چه* که نیز نظایر بسیار در مثنوی دارد، در بسیاری موارد جهت مراعات وزن شعرست و از مقوله ضرورات و جوازات.

ث

۹۷/ب: ۲۱۵۶/۲، ۲۱۹۴/۲، ۱۰۵۱/۳، ۱۱۴۴/۳، ۴۵۱۳/۳، ۱۷۴۵/۳، ۱۶۰۵/۱
 ۱، ۶۶۹/۱، ۲۲۸۴/۲، ۲۹۰۵/۲، ۱۶۱۰/۳ پ: ۹۴۲/۳، ۳۱۴۲/۴، ۹۸۲/۵ و ۹۸۴
 ۴، ۲۹۹۷/۴، ۴۱۸۹/۶، ۴۴۹۱/۶، ۶۴۸/۲، ۲۴۴/۱، ۱۴۸۹/۳، ۱۰۶۰/۳، ۲۵۶۵/۳
 ۳، ۳۴۹۲/۳، ۲۰۸۱/۳ و ۳۳۵/۶ ت: ۳۵۶۹/۱ و ۲۱۲۵/۲ و ۳۰۹۹/۲، ۵۶۴/۲،
 ←

۹۸

پاره‌یی لغات و تعبیرات مثنوی متضمن الفاظ بالنسبه غریب یا نامأنوس است که هر چند غالب آنها در تداول علما یا در آثار اهل ادب معمول هم هست، در شعر و مخصوصاً در کلام صوفیه که بنای آن بر سهولت بیان و اجتناب از الفاظ و تعبیرات دور از حد ادراک عامه است، چندان متداول نیست. با اینهمه، استعمال آن گونه الفاظ در زبان گوینده مثنوی ناشی از انسی است که وی می‌بایست در طی محاورات و مباحثات علمی با آنها حاصل کرده باشد. به علاوه، بعضی از آنها هم ترکیبات خاص یا مفردات بیسابقه‌یی است که خود مولانا در زبان محاوره به کار گرفته است و یا آنچه را در لغت معنی معین داشته است در مفهوم خاص استعمال می‌کند.

الف

از اینگونه الفاظ که در زبان مثنوی نامأنوس یا نادر الاستعمال به نظر می‌رسد، در اینجا می‌توان نمونه‌یی چند بر وجه مثال آورد: اعتیاض* در معنی عوض دادن و عوض نهادن؛ انات*؛ آهستگی و تانی؛ اهاب*؛ پوست نا مدبوغ؛ بیدر*؛ خرمز؛ در* به معنی ریختن و فرو ریختن؛ رتم* به معنی ریسمان؛ زبر*؛ نبشته؛ زبل*؛ سرگین و پلیدی؛ زلق*؛ لغزش؛ شوق*؛ گوشه و دهانه، کناره؛ عش*؛ آشیانه مرغ؛ عطب*؛ رنج و هلاک؛ غافر*؛ پوشاننده؛ غلس*؛ تاریکی آخر شب؛ فرق*؛ بیم و وحشت؛ فوح*؛ دمیدن بوی و بوی خوش؛ مرتبس*؛ فربه و پر گوشت و گول ابله؛ قطاریق*؛ شور و غوغا، بانگ جنگ؛ کرع*؛ نوشیدن آب از ظرف؛ فشار*؛ یاوه و باطل؛ فی*؛ سایه؛ مزی*؛ صاحب مزیت و ممتاز؛ کبس*؛ انباشتن و پر کردن؛ هزه*؛ تحریک و جنباندن. در بعضی از ینگونه استعمالات، اصل لغات غریب یا نامأنوس نیست، غرابت در شکل و صورت مورد استعمال یا در مفهوم مراد از آنهاست. از ینگونه است: طرف داشتن* به معنی چشم داشتن؛ مُنیم* به معنی نَمَام و آنکه نیمه کند؛ و جا* در معنی تهدید به اخصاء و شکنجه. همچنین است مواردی مثل استعمال ذرایر* در معنی ذریات و ذراری؛ سرار* در معنی اسرار؛ ملاک* در معنی ملایک، که طرز استعمال خاص محسوبست.

ب

این طرز استعمال، در عین حال از ناپروایی مولانا در انتخاب الفاظ حاکی است و از بیقیدیش در آنچه به سنت‌های شعرا مربوط است. از جمله، وقتی فرعون در خطاب به موسی می‌گوید که مپندار بتوانی مرا بفریبی، یا به جز «فی» پس روی

→

گردد ترا*، هر چند استعمال فی در معنی سایه در فارسی بیسابقه نیست، طرز استعمالش در این کلام نامأنوس است. این هم که در جای دیگر به مناسبت اشارت به قصه فرعون و قتل کودکان قوم در فردای روزی که می بایست نطفه موسی منعقد گردد می گوید: تا رسید آن شب که مولد بود آن*، همین استعمال لفظ «مولد» در مفهوم موعد انعقاد نطفه که اینجا آمده است اگر در اصل «موعد» نبوده باشد شاهد دیگر است بر بی اعتنائی گوینده در انتخاب الفاظ و در طرز استعمال آنها. این هم که جای دیگر ضمن تقریر جزئیات روایت از قول منجمان به فرعون وعده می دهد که به جبران خطای گذشته مراقب «روز ولاد»^{*} خواهند بود، نشان می دهد که گوینده از آنچه در ابیات گذشته از لفظ «مولد» خواسته است با بی مبالائی گذشته است و در اصلاح این مسامحه هم بعدها چندان اهتمامی نیز نورزیده است.

پ

۹۹

نوادر لغات که هر چند احياناً متضمن طرز تازه‌یی در استعمال هم هست، باز از تأثیر شعر و نثر قدما بر کنار نیست و در برخی موارد هم از ادب عربی مأخوذ به نظر می رسد و به هر حال نشانه سابقه انس مولانا با کتب ادب و دواوین عجم و عرب محسوبست. اکثر آنها از آنگونه الفاظ و تعبیرات است که نظایرشان با تفاوت‌هایی بیش و کم در اشعار کسانی مانند انوری و سوزنی و سنائی و خاقانی یا در منشآت زیدری و جوینی و وراوینی و ظهیری سمرقندی هم هست و همین نکته است که وجود اینگونه نوادر لغات و تعبیرات را از ارکان سبک بیان شعری مولانا که در غزلیات دیوان کبیر هم مختصات آن پیدا است نشان می دهد. رعایت همین شیوه است که زبان مثنوی را گاه مثل آنچه در نثر کلیله و دمنه و جهانگشای جوینی و در شعر انوری و بعضی دیگر از گویندگان قبل از وی هست حتی بر امثال و عبارات مأخوذ از زبان عرب مشتمل می دارد.

الف

در مورد امثال عربی و اقوال مأثور از قدما، طرز استشهاد از هرگونه تکلف و تصنع ادیبانه‌یی عاری است. این بی تصنعی، مخصوصاً آنجا که چیزی از متن مثل به

۹۸/۳: ۱۸۷۲، ۵۳/۵، ۱۴۸۹/۳، ۳۰۲۳/۴، ۳۶۳/۲، ۲۹۴۶/۶، ۱۵۷۸/۶،
 ۳۵۷۷/۶، ۱۳۴۴/۶، ۱۱۰۶/۳، ۱۴۸۰/۶، ۶۴۸/۱، ۱۹۸/۵، ۴۷۳۰/۶، ۱۸۴۵/۴،
 ۳۱۱۵/۶، ۱۷/۳، ۳۷۳۷/۵، ۱۶۳۷/۵، ۱۷۲۸/۲ و ۲۳۲۰/۳، ۱۰۷۲/۳، ۲۶۶۷/۵،
 ۳۶۸۵/۶، ۵۹/۵، ۹۸۸/۳، ۲۵۶۵/۶، ۱۱۷۶/۳، ۱۷۷۳/۵، ۱۴۶۵/۶، ۳۶۲۰/۵
 پ: ۱۰۷۲/۳، ۸۴۵/۳، ۹۳۱/۳

لفظ نمی آید و به مضمون آن اکتفا می شود بیشتر جلوه دارد. از ینگونه است: اشارت به دل، و اینکه دل مرد گور خانه رازست*، که به احتمال قوی با عبارت معروف عربی قُلُوبُ الْأَخْرَارِ قُبُورُ الْأَسْرَارِ مربوط باشد؛ یا این اشارت که از دل من تا دل تو روزن است*، که بیشک از عبارت مِنَ الْقَلْبِ إِلَى الْقَلْبِ رَوَازَنَهُ مأخوذست؛ یا این نکته که با رسول اهل کمتر گو سخن*، که بی تردید ناظر به فحوای این بیت مَثَلُ گُورَةٍ معروف است: اِذَا كُنْتَ فِي حَاجَةٍ مُرْسِلًا فَأَرْسِلْ حَكِيمًا وَلَا تُوصِيهِ. همچنین وقتی می گوید که از ین سه چیز لب به سخن مگشای: از ذهاب و از ذهب و زمذهب*، ناظر به این اشارت معروف است: أَسْرُ ذَهَبِكَ وَذَهَابُكَ وَمَذْهَبُكَ. و وقتی خاطر نشان می کند که جزم چبود بدگمانی در جهان*، به اشارت الْحَزْمُ سُوءُ الظَّنِّ نظر دارد، و چون می گوید: ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب*، ناظر به تعبیر مَثَلُ گُورَةٍ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ است در زبان عرب.

ب

در بعضی موارد، جزئی از لفظ و عبارت مأخوذ، در اشارت مولانا هم مذکورست و این خود نشانی است که از طریق آن به آسانی اصل مثل را می توان یافت. از ینگونه است این مصرع مثنوی که می گوید: چون حریص است آدمی فی ما مُنِعَ* که به عبارت: الْإِنْسَانُ حَرِيصٌ عَلَى مَا مُنِعَ، اشارت دارد؛ یا این قول که می گوید: ز ین قبل آمد فرح (متن فَرَج)* در ز یر رنج، که از تعبیر أَلْفَرَجَ نَحْتَ التَّرَجِّ باید مأخوذ باشد. در برخی موارد هم تصریح می کند که آنچه می گوید در مثل مذکورست، اما لفظ مثل را ذکر نمی کند. مثل این عبارت: پشه باشد در ضعیفی خود مثل*، که از مثل أَضْعَفُ مِنْ بَعُوضَةٍ مأخوذست؛ یا این اشارت دیگر: پس فنون باشد جنون این شد مثل*، که ناظر به مثل الْجُنُونُ فنون است. در پاره یی موارد هم از آنچه اصلش مثلی سائر یا قولی مأثورست تعبیری خاص می سازد. از ینگونه است تعبیر جَرَجَرَارِ کلام*، که در مثنوی مکرر می آید (§ ۸۷ الف) و مأخوذست از مثل الْكَلَامُ يَجْرُ الْكَلَامُ؛ یا عبارت وصفی لَمْ يَذُقْ لَمْ يَذِرْ*، که از تعبیر مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَذِرْ اخذ شده است.

پ

۱۰۰

از امثال مأخوذ، مولانا در پاره یی موارد جزء مثل یا تمام آن را به عین لفظ یا با اندک تغییر نقل می نماید و گاه مثل را تضمین و حل می کند. از ینجمله است آنچه در یکجا تصریح می کند که: فَأَزِنِ بِالْعَرَةِ مثل است و اسرق

الدَّره زبانه‌د*، و این اشارت مبتنی است بر یک مثل گونه عربی که مولانا اینجا دو جزء آن را در شعر خویش تقدیم و تأخیر کرده است و جای دیگر جزء آن را نقل به معنی نموده است*؛ ولیکن اصل مثل، چنانکه میدانی نقل کرده است، بدینصورت است: اِذَا سَرَفَتْ فَاسْرِقِ الدُّرَّةَ وَاِذَا زَنَيْتَ فَازِنْ بِالْحُرَّةِ^۱. البته معادل فارسی این مثل هم از قدیم شهرت داشته است و جالب آنست که آن را هم ضمن تعدادی امثال فارسی، ابوالفضل السکری المروزی به عربی نقل می کند:

اِذَا وَضَعْتَ عَلَى الرَّأْسِ التَّرَابَ فَضَعْ
مِنْ أَعْظَمِ السَّلِّ إِنَّ التَّفْعَ مِنْهُ يَقَعُ^۲
و در فارسی مثل بدینگونه است: اگر خاک بر سر کنی از تپه کلان بردار. یا: اگر خاک بر سر کنی از پای تپه بلند^۳. به هر حال، مولانا اینجا در آنچه از مثل عربی اخذ می کند هم جزء لفظ را نقل کرده است و هم به مثل بودنش اشارت. همچنین درین مصرع که می گوید: آن شنیدستی که الملكُ عَقِيمٌ* عین مثل را چنانکه در عبارت میدانی هست^۴ اخذ می کند و در عبارت ثَبَّتَ الْعَرْشَ ثُمَّ انْقَشَ* و اللَّجُّ شُومٌ* نیز عبارت اصل مثل در کلام گوینده تضمین گشته است.

الف

در پاره‌یی موارد هم مثل را از اقوال مأثوره و حتی از احادیث نبوی نقل و اخذ می کند. فی المثل، مصرع: پس کَلَامُ اللَّيْلِ يَمْخُوهُ النَّهَارُ* شامل عبارت یا مصراع مثل گونه‌یی است که گویند در مجلس خلیفه هارون الرشید و از زبان یک کنیزک وی نقل شده است. حکایتی هم در الف لیل در باب اصل آن و آنچه بعضی شعراء عهد هارون و از جمله ابونواس در تضمین آن گفته‌اند آمده است که مشهورست و در کتب ادب هم بدان اشارت هست [۴]. همچنین اشارت: گوش من لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ شنید*، که مأخوذ از کلام رسول است: لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرْتِنٍ، و این کلام به صورت حدیث هم نقل است و گویند پیغامبر آن را در مورد ابوعزه جُمحی به کاربرد که یک بار بعد از وقعه بدر چون وی را از اسارت آزاد کرد با وی شرط کرد دوباره به جنگ مسلمین نیاید، ازین رو چون در جنگ احد هم وی را با عده‌یی از مشرکان اسیر کردند رسول از آزاد کردنش امتناع نمود و این مثل را آورد^۵. به هر حال، پیداست که اصل کلام مثل سایر بوده است و وجود نظایر آن در عربی و فارسی نشان می دهد که تمثیل پیامبر هم بدان می بایست به سبب شهرت آن به عنوان مثل بوده باشد و میدانی هم در مجمع الامثال آن را ضمن امثال سایر ذکر می کند؛ هر چند در بیان مورد مثل نظری شمول و وسعت ندارد [۵]. همچنین تعبیر الْحَقُّ مُرٌّ* که جزو کلمات قصار منسوب به حضرت علی منقولست و ابن الطقطقی هم در کتاب الفخری راجع به آن حضرت خاطر نشان می کند که «مُرُّ الْحَقِّ» را طالب بود و از مکر و خدعه

کراهت داشت.^۶ به هر حال، اگر هم در ضمن کلام حضرت آمده باشد، چون مبنی بر تجربه عام است، ناچار آنجا نیز از مقوله نقل و تمثیل بوده است و در نزد مولانا نیز تعبیر «حکم مر»^{*} که در مثنوی مکرر هم هست از همین عبارت ناشی است. همچنین عبارت: *كُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ الْإِثْنَيْنِ شَاع*^{*} نیز مأخوذ از امثال است. جالب آنست که در بعضی نسخه های جدید کلیله و دمنه ابوالمعالی منشی، کلام نزدیک به همین صورت مذکور در مثنوی به حضرت علی منسوبست و این انتساب البته در نسخه های معتبر کلیله و در مآخذ موثق دیگر هم نیست. مضمون مثل در *درة الغواص* حریری ضمن بیتی مذکورست و بعضی نکته سنجان هم مراد از اثنین را درین عبارت شفتان دانسته اند [۶]، یعنی سرّی که از میان دو لب انسان بیرون آید دیگر هیچ جا پنهان نمی ماند. نیز عبارت: *وَاعْتَجَلَ فَالَوْقُ سَيْفٌ قَاطِعٌ*^{*}، که جزء اخیرش ظاهراً مأخوذ از کلام مشایخ باشد که «مشایخ گفته اند الوقت سیف قاطع از آنک صفت شمشیر بریدن است و صفت وقت بریدن» و این گفته هجویری^۷ نشان می دهد که کلام اگر هم صورت مثل دارد، مأخوذ از تعبیر مشایخ صوفیه است [۷] و اینکه در کلام ابواسحق العزّی هم، با لحنی شبیه به کلام مولانا بدین صورت آمده است: *بَادِرْفَانِ الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ*^۸، مؤید همین نکته است که بعدها کلام به صورت مثل سایر در آمده بوده است.

ب

در برخی موارد، اجزاء مثل بدون اشارت به اینکه کلام مأخوذ از مثل باشد، به بیان می آید. فی المثل، عبارت *مَالَا يُدْرِكُ كَلْمَهُ لَا يُتَرَكِي كَلْمَهُ* در دو مصراع یک بیت عربی گنجانیده می شود^{*} و البته لطف ایجاز را که از اسباب تداول و موجب سهولت حفظ و نقل مثل است از دست می دهد. همچنین عبارت *بَعْدَ خَرَابِ الْبَصْرَةِ* که اشارت به انهدام بصره بر دست زنگیان شورشگر در واقعه صاحب الزنج، و کنایه از چاره و تدبیری است که به موقع انجام نشده باشد مثل گونه یی است که منشأ این تعبیر مولانا شده است: *كَايِنَ زَمَانٍ پِيشَ از خَرَابِی بَصْرَه* است^{*}. تعبیر *بَعْدَ اللَّتَا وَالَّتِي* هم که جزو امثال سایر منشأ نقل جالبی دارد^۹، در مثنوی^{*} چیزی از مقوله اتباع شده است. چنانکه عبارت مثل گونه *جاء بِالْقَطْمِ وَالرَّمِّ*^{۱۰} هم در مثنوی از همین مقوله اتباع وارد گشته است، بر هزاران آرزو و طم و رم^{*}.

پ

۱۰۰/۱- شرح مثنوی شریف ۱۱۶۸/۳ ۲- یتیمه الدهر ۲۳/۴ ۳- امثال و حکم ۲۰۶/۱ ۴- مجمع الامثال، طبع بیروت ۳۴۶/۲ ۵- سیرت رسول الله ۲/۲-۶۹۱ ۶- الفخری ۱۲۵/ ۷- کشف المحجوب ۴۸۲/ ۸- جهانگشای ۱۹۷/۱ ۹ و ۱۰- مجمع الامثال ۱۲۵/۱ و ۱۲۳

۱۰۱

این بی تصنعی در تمثل به امثال عربی، در طرز استعمال الفاظ و تعبیرات مأخوذ از ادب هم در مثنوی به طور بارزی پیداست. بعضی از ینگونه لغات و تعبیرات از آنهاست و در فارسی جز در متون مصنوعی چون مقامات حمیدی و مرزبان نامه و تاریخ جهانگشای یا برخی اشعار منوچهری و انوری و خاقانی و امثال آنها نیست و با توجه به اینکه مخاطب مثنوی و اکثر یاران وی از طبقات محترفه و سوقه ولایت بوده اند (§ ۷۸ ج) و علماء و ادباء و دیوانیان در بین آنها بسیار نبوده اند، پیداست که وقوع اینگونه الفاظ در کلام مولانا احیاناً باید به خاطر حضور بالنسبه نادر معدودی طلبه و فقهاء اصحاب بوده باشد که گاه در مجالس او حاضر می آمده اند، یا آنکه ناشی از استغراق ذهن گوینده باشد که به هر حال سبب می شده است تا آثار تبحر و احاطه وی در ادب و لغت به طور ناخواست و ناخود آگاه در بعضی موارد از کلام وی انعکاس بیابد و این انعکاس هم صبغه تصنع و تکلف نداشته باشد.

الف

از اینگونه است الفاظی چون: امتساک* در معنی حفظ و نگهداشت، حمام* به معنی مرگ، طروق* در معنی آنکه شب گاهان درآید و احیاناً دزد و شبرو، قریر* در معنی آسوده و آنکس که چشمش از اشک ریختن آرام گرفته و خنک شده باشد، عمَد*: قایق گونه یی که از درخت و ریسمان سازند، غوله* در معنی نوعی گیاه بیابان که میوه یی وحشی و سخت و تلخ دارد، مُناخ*: خوابگاه شتر و آنجا که شتر را بخوابانند تا از آن فرود آیند، و نظایر آنها که در استعمال فارسی غالباً نامأنوس و نادر است همچنین است الفاظ و تعبیراتی مانند: جعاشیش* که ضبط سین هم در آن آمده است و در معنی زشت و پست و کوتاه بالا و مردم فرومایه است [۸]، فدُفد* در معنی ریگستان و بیابان که در شعر عرب و در کلام منوچهری هم سابقه دارد، واحد کالالف* که در شعر عرب و از جمله در مقصوره ابن درید هم هست [۹]، و پاره یی الفاظ و ترکیبات دیگر مثل مرخ* در معنی درخت خاصی در بادیه که از چوب آن آتش سازند، غراب البین*، و ربع و اطلال* که غالباً از شعر و ادب عربی مأخوذند و وجود آنها در زبان مثنوی حاکی از نفوذ ادب و لغت عربی است در ذهن مولانا.

ب

-
- ۱۰۰/ * الف: ۱/ ۲۸۰۵، ۲/ ۱۴۲۹، ۵/ ۵۲۸، ۶/ ۱۵۳۴، ۳/ ۴۷۹۹، ب: ۴/ ۲۲۹۸،
 ۱/ ۹۰۷، ۱/ ۱۱۷۹، ۱/ ۳۴۴، ۱/ ۱۰۴۹، ۱/ ۱۳۲، پ: ۵/ ۱۷، ۶/ ۵۳۶، ۳/ ۵۹۹،
 ۴/ ۳۲۸۸
- ۱۰۱/ * ب: ۴/ ۳۰۹۶، ۴/ ۱۲۹۰، ۳/ ۱۹۲۳، ۶/ ۲۹۶۶، ۱/ ۱۰۸۵، ۴/ ۱۱۲۷،
 ۲/ ۲۰۷۴، ۳/ ۴۰۴۳، ۶/ ۱۹۴۰، ۶/ ۳۲۷۵، ۱/ ۸۵۰، ۶/ ۲۹۴۴، ۳/ ۱۳۴۵

۱۰۲

به علاوه، در بین نوادر لغات مثنوی تعدادی الفاظ هم هست که هر چند در تداول فارسی گویان ناآشنا بنظر نمی‌رسند، اما در نظم و نثر شاعران فارس و عراق در عهد مولانا و ادوار نزدیک به عصر وی هم غالباً شیوع و تداولی ندارند. معهذا وجود بعضی از آنها در شعر امثال سوزنی و انوری، و ذکر بعضی از آنها در لغت فرس منسوب به اسدی، آنها را از لغات محاوره اهل خراسان یا الفاظ معمول در شعر و ادب خاص اهل خراسان نشان می‌دهد.

الف

ازین قبیل است الفاظی مانند: بلمه* در معنی لحيانی و آنکه ریش بلند انبوه دارد، مقابل کوسه، پخسیدن* در معنی افسردن و به هم در شدن، تاسه* اضطراب و دلهره، وتاسه گیر* در معنی آنچه موجب شروع اضطراب و بیقراری شود، نفس* در معنی گرما و شهوت، تولیدن* در معنی رمیدن و ناخرسندی نشان دادن، ترنجیدن* در معنی در هم رفتن و روی به هم در کشیدن، جندره* در معنی آنچه بدان چروک و ناهمواری سطح پارچه و قماش را هموار کنند، چنگلوک* در معنی آنکس که دست و پایش سست و کثر گشته باشد، خدوک* به معنی دل زده و دل آشوبی، خلم* به معنی آب بینی، ستنه* در معنی فربه، شخولیدن* در معنی صفیر زدن و به آهنگ خواندن، شکنجیدن* به معنی نشگون گرفتن، فلیو* به معنی یاوه و بیهوده و دیوانه بیخرد، گردک* در معنی جماع و زفاف، گبزو* به معنی سطر و زفت، گنگل* به معنی هزل و ظرافت و آنکه اهل آن باشد، لالنگ* به معنی زله و پاره طعام که مستمندان حاصل کنند، لمتر* به معنی سطر و فربه، منبل* به معنی کاهل و زخم خورده و آنکه تن وی از سبب جراحت می‌خارد، وشت* در معنی خوب و خوش، و پاره‌یی از اینگونه لغات که در مثنوی غریب و تا حدی نا مأنوس می‌نماید، به احتمال قوی از لغات محاوره اهل خراسان باید مأخوذ باشد.

ب

۱۰۳

کثرت نسبی لغات و تعبیرات مأخوذ از قرآن در مثنوی نکته‌یی است که مثل وفور موارد اخذ و تضمین آیات و وجود اشارات و قصه‌های قرآنی در آن، از توغل فوق العاده مولانا در قرآن و در لطایف و اسرار آن حاکی است. وفور اینگونه

۱۰۲/ب: ۳۵۶۴/۳، ۳۵۴۵/۳، ۸۵/۲، ۱۸۰/۱، ۲۵۲۵/۲، ۱۰۹۱/۱ (عنوان)،
 ۲۶۳۶/۴، ۱۲۲۲/۶ (عنوان)، ۳۵۵۶/۳، ۱۱۰۵/۲، ۴۱۵۳/۵، ۱۳۲۵/۴، ۷۵۷/۳،
 ۱۱۰۵/۶، ۱۱۷۲/۴، ۳۹۶۶/۵ و ۲۸۳/۶، ۵۴۷/۴، ۸۳۶/۶، ۳۳۴۵/۳، ۴۸۵/۲،
 ۱۷۸۲/۶، ۱۴۵۲/۳

الفاظ و تعبیرات، در عین حال نشان می دهد که نزد مولانا سعی در تطبیق مقالات صوفیه با معانی قرآنی، استعانت از الفاظ قرآنی را هم اقتضا داشته است. و همین نکته که مولانا در سراسر مثنوی قسمت عمده‌یی از قصص و اشارات قرآن را به مناسبت بیان اخذ و تفسیر می کند، ناچار باید در بسیاری موارد اخذ و اقتباس پاره‌یی الفاظ و تعبیرات خاص قرآن را نیز بر وی الزام کرده باشد و زبان مثنوی ظاهراً به همین سبب بر تعداد قابل ملاحظه‌یی از الفاظ قرآنی یا تعبیرات مأخوذ از آن اشمال یافته باشد.

الف

در بین اینگونه تعبیرات، تعدادی الفاظ هست که عین لفظ قرآن نیست اما از طریق قرآن در زبان مثنوی راه پیدا کرده است. از این قبیل است لفظ استثنا* در معنی *إِنْ شَاءَ اللَّهُ* گفتن که از اشارت *وَلَا يَسْتُثْنُونَ* در قرآن کریم (۱۸/۶۸) مأخوذست. بدینگونه، هر چند لفظ در شکل اسمی خود در قرآن نیست، در صورت فعلیش هست و مولانا در فیه مافیه هم آن را در همین معنی به کار می برد و نزد دیگران هم هست. همچنین است تعبیر الحاق ذریات* که هر چند به این صورت در قرآن نیست از تعبیر *أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ* در قرآن (۲۱/۵۲) مأخوذست. همچنین تعبیر «مُعرَف» در مورد سیما* هم هر چند به همین صورت در قرآن نیست، بیشک فحوای اشارت *يُعَرَّفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيِّمَاتِهِمْ* در قرآن (۴۱/۵۵) منشأ این تعبیر شده است. چنانکه تعبیر قچ قربان* هم در معنی آنچه به جای فرزند خلیل قربان شد البته به لفظ یا معادل لفظی در قرآن نیست، مأخوذ از تعبیر *وَقَدْ نَاهُ بِذِيحٍ عَظِيمٍ* است در قرآن (۱۰۷/۳۷) و از این ذبح عظیم به کبش فدا هم تعبیر کرده اند. نیز تعبیر یار غار* نه فقط در مثنوی بلکه در محاوره عامه هم مأخوذست از تعبیر *ثَانِي إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ* در قرآن (۴۰/۹) که درباره ابوبکرست. چنانکه لفظ تقلیب* هم که در عبارت تقلیب رب اشارت به تصرف و تدبیر حق در احوال انسانی دارد، مأخوذ از قرآن است. اما خود لفظ در قرآن نیست منشأ اخذ آن اشارت *وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ* است در قرآن (۱۸/۱۸) که لفظ و مفهوم را به گوینده مثنوی الهام کرده است.

ب

همین معنی را در باب بعضی الفاظ یا تعبیرات دیگر مثل *داحِض** که از *داحِضَه* در قرآن (۱۶/۴۲)، *صد** که از *صَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ* در قرآن (۱۶۷/۴)، *کبت** که از تعبیرات قرآنی *يَكْتَبُهُمْ* (۱۲۷/۳) و *وَكَبِتُوا* (۵/۵۸) باید اخذ شده باشد و همچنین درباره تعبیراتی مثل عذاب ظله* که از *عَذَابُ يَوْمِ الظَّلَّةِ* در قرآن (۱۸۹/۲۶) مأخوذست و خسف قارون* که مأخوذ از اشارت *فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ* (۸۱/۲۸) است می توان گفت و البته نظایر اینگونه تعبیرات در زبان مثنوی بسیارست.

پ

برخی الفاظ مأخوذ از قرآن نیز در استعمال فارسی نزد مولانا و دیگران مختصر تبدیلی پذیرفته است. از جمله لفظ حمیه * از لفظ حمیه در قرآن (۲۶/۴۸)، لفظ هدیه * از هدیه در قرآن (۳۵/۲۷) گرفته شده است و به صورت تازه‌یی که در فارسی متداول شده است در مثنوی به کار رفته است. چنانکه تعبیر قرآنی سِدْرَةُ الْمُتَهَيِّ (۱۴/۵۳) در مثنوی به صورت سدره منتهی * و تعبیر شَقَّ الْأَنْفُسِ (۷/۱۶) به صورت شق انفس * و عبارت ذَاتِ الْحُبُك (۷/۵۱) هر چند به همین صورت هم در مثنوی * هست، احياناً به صورت ذو الحبک * نیز آمده است.

ت

تعداد بسیاری لغات و تعبيرات ديگر هم هست که بیش و کم به همان صورت مذکور در قرآن وارد زبان مثنوی شده است و جز در مورد استعمال غالباً با صورت قرآنی خویش نیز تفاوت ندارد. از اینگونه است الفاظ و تعبيرات: اولوالالباب * (۲۶۹/۲)، اَوَاه * (۱۱۴/۹)، حُثْب * (۶۰/۱۸)، سَجِين * (۷/۸۳)، عُتُو * (۲۱/۲۵)، غُرْجُون * (۳۹/۳۶)، کَبَد * (۴/۹۰)، کِفْل * (۲۸/۵۷)، مَقِيل * (۲۴/۲۵)، نَاقُور * (۸/۷۴)، و نظایر اینگونه الفاظ در مثنوی بسیارست [۱۰] و پاره‌یی ازینها ممکن است از طریق زبان محاوره یا تعبيرات اهل منبر در زبان مثنوی وارد شده باشد.

ث

۱۰۴

اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی از الفاظ مفرد یا ترکیبات مثنوی به نحوی از انحاء از متون احادیث یا از مضمون اخبار و روایات صوفیه مأخوذست نشانه دیگریست از استغراق ذهن مولانا در حدیث و سنت. به علاوه، از صوفی و مرشد ناموری که وعظ و تذکیرش مریدان زیادی از طبقات مختلف را جذب می‌کند، این توغل در حدیث و سنت البته غرابت ندارد و کثرت اینگونه تعبيرات، مثل وفور نسبی الفاظ مأخوذ از قرآن در زبان مثنوی، از لوازم بلاغت منبری گوینده نیز هست.

الف

از اینگونه است لفظ ازیز * در معنی جوش دیگ که مأخوذست از مضمون این خبر که: كَانَ النَّبِيُّ (صَلَع) يُصَلِّي وَفِي جَوْفِهِ ازیزُ كَأَزِيزِ الْمِرْجَلِ «چون پیغمبر نماز کردی اندر دلش جوشی بودی چون جوش دیگ روئین که اندر زیر آن آتش

۱۰۳/ * ب: ۴۹/۱ و ۱۶۳۸/۳ و ۳۶۶۵/۶ ~ ۳۸۹۷/۵، ۱۲۶۷/۱، ۲۴۷۶/۶، ۲۲۵۲/۲، ۳۹۳/۱ پ: ۲۶۲۴/۶، ۲۲۷۷/۶، ۲۵۹۸/۵، ۲۱۷۵/۶، ۲۳۶۸/۲ ت: ۳۳۴۸/۱ و ۳۹۵/۳، ۲۷۰۵/۱، ۱۷۸۸/۲، ۴۶۶/۴، ۱۰۸۵/۲، ۲۳۰۸/۶ ث: ۳۲۲/۱، ۸۸۴/۶، ۱۱۲۸/۶، ۶۴۰/۱، ۱۷۸/۵، ۲۸۰۶/۵، ۴۳۷۷/۳، ۴۰۹۷/۳، ۲۹۳۵/۶، ۷۳۲/۴

افروخته باشند»^۱، امت و حد* که مأخوذست از خبر: يُبْعَثُ زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ أَمَةً وَخَدَةً^۲، جُهد المقل* که از حدیث: أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ جُحْدُ الْمُقِلِّ وَابْتِدَاءُ بَمَنْ تَعُولُ^۳ مأخوذست و در شعر عرب [۱۱] هم ظاهراً در بین مسلمین از همین تعبیر مأخوذ باشد، دین عجایز* که مأخوذ از عبارت عَلَيْنَا بِدِينِ الْعَجَائِزِ ست و این عبارت را بعضی حدیث خوانده‌اند و هر چند در آن باب اتفاق نیست در بین صوفیه و وعاظ عوام ظاهراً به عنوان حدیث نقل می‌شده است^۴. نظایر اینگونه الفاظ مأخوذ از حدیث در مثنوی بسیارست [۱۲].

ب

به علاوه، پاره‌یی از الفاظ مأخوذ از سنن و احادیث صوفیه هم در مثنوی هست که منشأ بعضی اصطلاحات اهل تصوف محسوبست و بدینگونه، تعدادی از اصطلاحات صوفیه هم که در مثنوی آمده است به نحوی با حدیث رسول و همچنین با قرآن کریم ارتباط دارد.

پ

۱۰۵ در واقع، زبان مثنوی از تعداد زیادی لغات و اصطلاحات صوفیه مشحون است و این امری است که محتویات مثنوی آن را الزام و توجیه می‌کند. چرا که مثنوی نه فقط عهده‌دار تبیین حقایق و اسرار تعلیم صوفیه و در عین حال تفسیر رموز تصوف عملی است، بلکه مباحث و اشارات نظری را هم مخصوصاً به خاطر جنبه عملی آنها در نظر دارد و البته استغراق ذهن‌گوینده درین معانی استعمال این اصطلاحات را هر چند فهم آنها برای مخاطب ناآشنا خالی از صعوبت نباشد توجیه می‌کند. خاصه که در مجلس نظم مثنوی، مخاطب کلام‌وی اکثر کسانی بوده‌اند که هم با اینگونه معانی آشنا بوده‌اند و هم در فهم دقایق آنها از گوینده ارشاد و هدایت می‌طلبیده‌اند.

الف

با آنکه اکثر اینگونه تعبیرات قبل از مولانا هم در بین صوفیه رایج بوده است، بسیاری از آنها را مولانا در معنی خاص یا تازه‌یی به کار برده است و اکثر آنها از طریق زبان مثنوی در نزد متأخران صوفی رواج یافته است. به همین سبب، اینگونه الفاظ جزو عناصر زبان مثنوی محسوبند و هر چند مولانا جلال‌الدین برخی از آنها را شاید بیش از یک دو بار هم در تعبیر نمی‌آورد، طرز استعمال وی نشان می‌دهد که آنها را به هر حال در نوعی معنی اصطلاحی در نظر دارد و اصطلاحات و تعبیرات ذیل

۱/۱۰۴ — کشف المحجوب ۷/۱ — ۳۸۶ ۲ — احیاء ۲۰۸/۱ ۳ — جامع صغیر ۴۹/۱

۴ — احادیث مثنوی ۶/۲۲۵

۱۰۴/ب* : ۴۰۱۹/۵ ، ۳۷۸۵/۱ ، ۱۱۰۳/۵ ، ۴۸۲۸/۶

ب

از این گونه است که در مثنوی نظایر دیگر هم دارد.

ابدال* : جمع بَدَل، که در فارسی گه گاه در معنی مفرد به کار می رود و در اینصورت آن را بر شکل ابدالان جمع می بندند. ابدال نزد صوفیه معدودی از مردان حق محسوبند که حقیقت حال آنها از خلق مستورست، اما چون قوام عالم به وجود آنهاست هر گاه یک تن از آنها بمیرد دیگری بدل او گردد، یا چون یکی از آنها به جایی سفر نماید بدل خویش به جای خود رها کند. در اقوال صوفیه در باب تعداد آنها خلاف است. چنانکه هجویری^۱ شماره آنها را چهل تن و ابوطالب مکی سیصدتن^۲ یاد کرده اند. ابن عربی آنها را هفت تن می داند که هریک بر اقلیمی از اقالیم سبع نظارت دارند و هر کدام بر قدم یکتن از انبیاء هستند: ابراهیم، موسی، هارون، ادریس، یوسف، عیسی، و آدم.^۳ در سنن صوفیه، یکجا تعداد آنها در شام چهل تن و در حدیث دیگر در تمام امت محمدی سی تن معدود شده است.^۴

پ

ابن الوقت* : صوفی که به حکم وارد غیبی و مغلوب حالی است که بر وی غالب و در وی متصرف است، و وی چون در تصرف حال است در نزد او به مستقبل نظر نیست و نیز برای او، هر چه آن ماضی است لایذکر بود.* درین حال، صوفی که خود را به حکم وقت می بیند مثل «ابن» است که دست از دامن پدر بر نمی گیرد اما وقت نیز که به تعبیر مولانا «اب مشفق» اوست او را به نگرش به فردا محتاج نمی دارد. اینکه امام قشیری می گوید^۵ صوفی بدانچه در حال بدان اولی است مشغول و بدانچه در وقت از وی خواسته می شود قایم است، نظر به همین نکته دارد. اما مولانا ظاهراً اشتغال به وقت را که حال صوفی سالک است، بیشتر ناظر به مرتبه تلوین او می شمارد و آنکس را که از وقت و حال فارغ است در مرتبه یی می داند که عنوان «صافی» دارد و حالها موقوف عزم و رای اوست.* اینجا است که صوفی «نهری باشد نه دهری که لاصباح عندالله و لامساء، ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد*» و آنچه از شبلی نقل است که گفته است هزاران سال از ماضی و مستقبل نقد وقت تست^۶ نیز ناظر به همین مرتبه تمکین است.

ت

اتحاد: حلول و اتحاد.

اتصال : فانی شدن عبدست در حق. اینکه مولانا این اتصال را بی قیاس و خالی از تکلیف می خواند* از آن روست که نزد صوفیه این اتصال نعت و وصف ندارد چرا که در اتصال نعت و صفت اقتضای اثنیتیت دارد و اینجا دو گانگی را راه نیست.

ث

اثبات و نفی : شهود مرتبه وجود با سبق نفی ما سوی* که از اول به مرتبه الا و

از ثانی به مرتبه لا تعبیر می کنند. مولانا در اشارت به لا و الا هم به همین معنی ناظرست: من چولا گویم مراد الا بود*.

ج

اجلالی*: آنکس که مکاشف و مشاهد انوار صفات جلال باشد، و موصوف باشد به اوصاف جلیل*. چون انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندست محرق است نه مشرق، اقتضای فنا می کند و سالک وقتی به مرتبه مکاشفه رسد «اگر به صفت جلال مکاشف شود فنای حقیقی پدید آید»^۷. بدینگونه، آنکس که بدین مرتبه از مکاشفه دست یابد، موصوف به اوصاف جلیل است و از اوصاف خویش فانی. ازین رو، چنانکه از فحوای اشارت مولانا برمی آید، لازمه اجلالی شدن، خالی شدن از هر گونه فضولی و دغل هم هست و آنکس که ازین گونه امراض و علل نفسانی بگذرد، دیگر هیچ چیز او را از نیل به فنا که مکاشفه انوار جلال موجب آن است باز نمی دارد.

چ

احد*: ذات یکتا با نفی هر گونه نسبت و اعتبار، در مقابل واحد که متضمن مفهوم وحدت هست اما با ثبوت نسبت و اعتبار. پس احد عبارتست از آنچه اعتبار تکثر و تعدد در وحدت آن راه ندارد، اما واحد نه چنان است. ازین رو، وحدت احدی غیر عددیه است و به عقل و وهم و ذات و عرض هیچ گونه انقسام ندارد؛ به خلاف واحد که وحدت عددیه دارد و چون متضمن نسبت و اعتبارست، کثیر در مقابل آن است. در صورتیکه در مقابل احد، اعتبار کثیر نیست. ازین رو، در باب احدیت و واحدیت حق «گروهی گفته اند واحد واحد هر دو یکی باشد و گروهی فرق نهاده اند (که) أَحَدٌ فِی ذَاتِهِ وَاحِدٌ فِی صِفَاتِهِ وَبِهِ مَقْتَضَايَ لَفْتِ خُودِ فَرْقِ افْتَدِ»^۸.

ح

اخلاص*: خالص نگهداشتن عمل از هر گونه شایبه عجب و ریا و حظ نفس. از ذوالنون نقل است که اخلاص را سه علامت باشد: آنکه مدح و ذم خلق وی را تفاوت نکند، آنکه عمل خود را پیش چشم ندارد، و آنکه مزد و ثواب آن را فراموش کند.

خ/۱

ادب*: رعایت و حفظ حدود با خدا و با خلق، محافظت حدود و احکام. اینکه از قول حق در خطاب به موسی می گوید: موسیا آداب دانان دیگرند* از آن باب است که به تعبیر منسوب به جنید: إِنْ صَحَّحْتَ الْمَجْتَهَّ سَقَطَتْ شُرُوطُ الْأَدَبِ^۹.

خ/۲

استدراج*: آنکه خداوند، کافر عاصی را در غفلت باقی گذارد تا وی را به تدریج به قهر و عقوبت خویش نزدیک کند. تعبیر مأخوذست از قرآن کریم: سَتَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (۱۸۲/۷ و ۱۸۳). بدینگونه، استدراج کید و مکر حق است در حق کافران که به قول مؤلف شرح تعرف «چون

ایشان بیحرمتی کنند ایشان را در کشد به اسبابی تا بیحرمتی فزون کنند تا در آن تمادی هلاک شوند چنانکه با فرعون کرد»^{۱۰}. اما استدراج در مورد سالک صوفی، مشغول کردن سراسر اوست به غیر که او را به تدریج از حق دور می‌دارد و با اشتغال به دعوی مستغرق در ما سوی «و فرق میان کرامات و استدراج آن باشد» که به قول نویسنده شرح تعرف، آنکس که کرامات گونه‌یی بر دست وی صادر می‌شود و آن سزای او نیست «به آنچه یابد بنازد»، اما آنکس که اهل کرامات راستین است «از کرامت بترسد و بگریزد» و اگر اولیاء خدای را «چیزی از کرامت پدید آید، در ایشان ذل و خضوع زیادت گردد و ترس و تواضع بیشتر»^{۱۱}، به خلاف مدعیان کرامات که اهل استدراج هستند و معروض کید حق.

استغراق* : تواتر انوار شهود که سالک را از خود بیخود کند، حالت بیخودی و فنا که در آن سالک از خود آگاه نیست.

اهل خاطر* : آنکس که آنچه بر دل وی وارد آید الهام ملک یا القاء حق باشد. به هر حال: خاطر واردی است که بر دل می‌گذرد و پایدار هم نیست، حتی ممکن است شیطانی یا نفسانی نیز باشد. اما اهل خاطر در نزد صوفیه کسی را گویند که خاطر وی ملکی یا الهی باشد. از همین روست که مولانا در باب اهل خاطر تأکید می‌کند که غایب آفاق در پیش او حاضرست.

اولیاء* : جمع ولی، دوستان خدا که اشارت لاخوف علیهم ولا هم یخزنون در قرآن یکجا (۶۲/۱۰) راجع به آنهاست و نزد صوفیه، اینها کسانی هستند که خداوند ایشان را به دوستی و ولایت خویش مخصوص کرد، آنها را والیان ملک خویش نمود و از متابعت نفسشان رهانید^{۱۲}. بعضی متصوفه، اولیاء را در امت محمدی نظیر انبیاء در امت‌های سلف پنداشته‌اند^{۱۳}. مولانا اولیاء را محمول حق می‌خواند و آنها را مثل اصحاب کهف در پنجهٔ تقلیب رب می‌یابد*. به علاوه از ولی و اولیاء الله هم گاه تعبیر به بنده اله می‌کند* که ظاهراً از فحوای عبارت عبادنا در قرآن (۶۵/۱۸) در قصهٔ خضر و موسی مأخوذ باشد و قول رسول را در حق امیرالمؤمنین علی به همین معنی* و ظاهراً به منزلهٔ ترغیب وی به جستجوی بندگان خاص می‌داند؛ نظیر آنچه موسی در صحبت خضر یافت.

بسط: قبض و بسط.

تبئل* : انقطاع و ترک تعلق از خلق و عالم، انقطاع کلی. اصل تعبیر ظاهراً از قرآن (۸/۷۳) مأخوذ باشد.

تجلی* : عبارتست از ظهور انوار غیبی که بر دل سالک ظاهر گردد. فرق

است بین تجلی روحانی و تجلی ربانی، از آنکه طمانینه دل از تجلی روحانی حاصل نیاید و تجلی ربانی به خلاف این باشد. تجلی ربانی، تجلی ذات باشد یا تجلی صفات و البته تجلی ذات جز از وراء حجاب اسماء حاصل نمی شود. نور تجلی هم که موسی از طریق مکاشفه در دور احمد مشاهده کرد* در دور خود او موجب شد که طور از هم فرو پاشید و موسی بیهوش افتاد فَلَمَّا نَجَلَى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِيقاً (۱۴۳/۷). پس آنچه در دور احمد حاصل می شد، مرتبه کمال امری بود که در دور موسی حصول تام آن ممکن نبود. بدینگونه، هر چند «تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سبزه پدید آورد و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید»^{۱۴}.

ز/۲

تسلیم*: استقبال قضای الهی است بارضا، وثبات در ظاهر و باطن است به هنگام امتحان و ابتلا. تسلیم ناشی از توکل و مانند آن مبتنی بر تحقق توحید افعالی است. با اینهمه، بعضی صوفیه آن را از درجات عامه خوانده اند و نزد خاصه آن را در خور اعتبار ندانند. چرا که عبد را از خود وجود و قدرتی نیست تا آن را به هنگام نزول بلا به حق تسلیم کند؛ از آنکه هر چه عبد دارد مالک واقعی آن مولاست نه خود او.

س

توکل*: اعتماد بر حق و یأس از خلق و از اسباب که کسب و جهد از آنجمله است. از یحیی بن معاذ نقل است که سالک متوکل نباشد الا که راضی باشد بر آنکه در همه احوال خدای تعالی وی را وکیل باشد. بدینگونه، توکل ترک تدبیر نفس است و بیرون آمدن از حول و قوت خویش. تأکید بعضی مشایخ در التزام اسفار دایم هم غالباً مبنی بر الزام ترک مألوفات بوده است که انس و تعلق به آنها موجب عادت به اتکاء بر اسباب و منافی با اعتماد تام بر مسبب الاسباب محسوب می شده است و این نکته‌ی است که از فحوای یک موضع از حکایت دقوقی هم در مثنوی* مستفاد می شود. مع هذا نزد مولانا عدم اعتماد بر اسباب، مستلزم نفی جهد نیست. چرا که نفی جهد منجر به قول جبر می شود که سقوط تکلیف و نفی شریعت از آن حاصل می آید* و قول به جبر نزد مولانا در این مفهوم مذموم است. نزد بعضی صوفیه، توکل مبنی بر شهود تصرف حق و تحقق به سر توحید افعالی است که در آن مقام سالک جز تصرف حق و جز وجود حق هیچ چیز دیگر را اعتبار نمی کند. اما جمعی دیگر آن را از مقامات عامه می دانند و نزد خاصه آن را دعوی بی حاصل می شمردند. چرا که لازمه توکل وکیل شناختن حق است در امور خویش و اعتماد بر وکالت او. اما وقتی جز حق هیچ کس به حقیقت مالک چیزی نیست، عبد از خود چیزی ندارد تا حق را در آن وکیل خویش تواند شمرد.

ش

جبر * : اسناد فعل عبدست به خدای تعالی، و این در آن مفهوم که عامه آن را دستاویز نفی اسباب و ترک جهد می نمایند، چون به سقوط تکلیف و نفی مسئولیت در تکالیف شرعی می انجامد، مذموم محسوبست * . اما نزد صوفیه، جبر مبنای توکل محمود و حاصل شهود توحید افعالی است. مولانا که جبر عامیانه و توکل عامیانه مبنی بر آن را رد می کند، جبری را که مبنی بر این مرتبه از شهود توحیدی می باشد وسیعی و کسب را از آن باب که امر و رضای حق است با قبول و رضا تلقی می کند، مذموم نمی داند * ، ازین رو، مسأله جبر و اختیار را برای کسانی از خاصان حق که خداوند چشم دل آنها را گشاده است، متضمن مفهومی دیگر و رای آنچه نزد عامه مطرح است می داند و آن را در مورد آنها از مقوله شهود معیت با حق تلقی می کند * که با وجود نفی قدرت از خویش، قول به اختیار هم در نزد آنها بر حفظ ادب با حق مبتنی است که در آن حال، سالک عارف مثل آدم رَبَّنَا ظَلَمْنَا لِرَبِّ زَبَانَ می راند، و برخلاف ابلیس بما أَغْوَيْتَنِي به گفت نمی آورد.

ص

جَبَّاری * : منسوب به جبار از اسماء خدای تعالی. جباری حق، چنانکه غزالی در کتاب المقصد الآسنی فی شرح معانی اسماء الله الحُسْنی خاطر نشان می کند، از آن باب است که وی مشیت خود را در همه چیز تنفیذ می کند و هیچ مشیت دیگر در وی نافذ نیست [۱۳]. مولانا لازمه شعور به جباری حق را انقیاد به حکم او و ترک اعتراض بر مشیت الهی می داند که اینهمه انسان را متوجه به تضرع و تسلیم می نماید و از دعوی قدرت و اختیار باز می دارد.

ض

جذبه * : عنایت الهی که برای سالک موجب تقرب گردد و هر چه را در طی کردن منازل سلوک برای وی لازم است بی هیچ رنج و کوششی که سالک ورزد جهت وی فراهم سازد. در باب همین عنایت الهی است که قول حدیث گونه جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ (§ ۲۳۹ الف) را نقل کرده اند^{۱۵}.

ط

جلال * : عزت حق که موجب احتجاب وی از شناخت شود و آنچه وصف ذوالجلال را مخصوص به او می دارد و خاص اوست. تجلی حق به اوصاف جلال، موجب فنای سالک در حق است و حاصل شهود آن، هیبت و غیبت است در مقابل انس و حضور که از شهود صفات جمال ناشی است.

ظ

جواسیسُ القلوب * : وصف صدیقان و اهل صدق از اولیاء که بر حسب روایت امام قشیری، ظاهراً احمد بن عاصم انطاکی این عنوان را در حق آنها بدان سبب به کار می برد که قوم بر ضمایر خلق اشراف دارند. در نزد مولانا این طایفه بر احوال خلق از خود آنها واقف ترند * و حتی برای تمیز و شناخت اهل خیر از دیگران،

به قول و فعل خوب هم حاجت ندارند*.

ع

جوالقی *: جوالک یا جوالق پوش و درویش قلندر که در عهد مولانا در قونیه و همچنین در شام و مصر خانقاه خاص خویش داشته‌اند و به رسم قلندران سر و روی را می‌تراشیده‌اند و با سر بیموبسان طاس و طشت در لباس ساده‌یی که از جوال سبز رنگ می‌پوشیده‌اند در کوی و بازار می‌گشته‌اند. ظاهراً شیخ حسن جوالقی که در اوان جوانی مولانا در دمشق وفات یافت (۶۲۲) بنیاد این طریقت نهاده باشد^{۱۶}.

حال: مقام و حال.

غ

حضرت *: مرتبه وجود لایه‌ای، درگاه قدس که مولانا از آن تعبیر به حضرت پاکی می‌کند*، همچنین مرتبه ذات نزدیک بدانچه در نزد صوفیه غیب مطلق هم نام دارد*. پیداست که مولانا هر چند مراتب وجود را آنگونه که در مکتب ابن عربی مشهورست حصر در «حَضَرَاتِ خَمْس» نمی‌دارد [۱۴] و از آن معنی بدین لسان تعبیر ندارد، از وجود در مرتبه اطلاق تعبیر به حضرت می‌کند و از دیوان کبیر نیز این معنی مستفاد می‌شود**.

ف

حلول و اتحاد *: فرود آمدن چیزی در چیز دیگر و یکی شدن آنها که بعضی قول بدان را در مورد اتصال انسان با خدا به صوفیه منسوب کرده‌اند و آنها خود از این نسبت تحاشی داشته‌اند. به هر حال، حلول عبارتست از فرود آمدن چیزی در چیز دیگر به نحوی که اشارت به هریک اشارت به دیگری باشد، مثل آنچه در باب سواد و چشم گویند و آن ممکن است حلول مجموع در مجموع باشد. چنانکه اجزای حال در اجزای محل در نیاید و این را حلول طریانی گویند، یا آنکه اجزای حال در اجزای محل گنجد که حلول سریانی خوانند و این هر دو را باطل دانند و اتحاد هم لاحق به همین معنی است.

ق

حق *: آنچه حقیقت آن ثابت و انکار آن ناروا باشد. صوفیه از خداوند غالباً به این نام وی تعبیر می‌کنند و ازین تعبیر مراد آن است که هر چه ماسوای اوست باطل است. با توجه به همین معنی است که مولانا شعر لبیدبن ربیع را که شامل عبارت **أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ** است مکرر در مثنوی تضمین می‌کند*. این هم که درباره حق می‌گوید که نور آن ضدی ندارد در وجود*، ناظر به بیان این معنی است که آنچه ما سوای اوست ضد او نیست. چرا که در مقابل وجود حق، امری هم که با او مغایر و در عین حال مثل او ثابت و متحقق و به عبارت دیگر با او مساوی باشد قابل تصور نیست، چون در صورت مغایرت با حق دیگر حق نیست.

ک

خضریان *: اولیاء مستور خاصه آنها که مثل خضر درماندگان و گمشدگان

را به اشارت غیبی هدایت و ارشاد می کنند. هر چند بعضی از صوفیه از مصاحبت خویش با خضر و از تلقی تعلیم و اشارت از وی یاد کرده اند، مراد از خضر یان درین تعبیر کسانی از اولیاء و رجال الغیب هستند که بر قدم خضر یا در مرتبه او باشند.

گ خطوتین*: دو گام و مراد از آن دو خطوه‌یی است که بر حسب اشارت بعضی مشایخ طی کردن آن سالک را به مقصد می رساند (§ ۲۶۱ پ). گویند شبلی از حلاج پرسید راه به خدا چگونه است، حلاج گفت خُطُوتَانِ وَقَدْ وَصَلْتَ دُوْ گام است که چون برداشتی برسیدی [۱۵].

ل ذوق*: وجدان لذت و قوه تمیز بین آنچه مطلوب و مایه التذاذ هست از آنچه نیست، وجد و حالتی که از کشف و تجلی برای سالک دست می دهد و تجربه آن وی را از اینکه به اوهام و هواجس قانع و خرسند گردد باز می دارد. همچنین لذتی که ازین تجربه و ازین وجدان حاصل می شود، ذوق و ذوق حضور نام دارد.

م رضا*: ترک اعتراض بر قضای حق بلکه اظهار خرسندی و وجدان سرور از وقوع آن. اینکه سالک فقدان اسباب را مایه نگرانی نداند و بر مشیت مُسَبَّبِ الاسباب راضی باشد*. ازین رو، عارف چون به مقام رضا ایستد، جستن دفع قضا را بر خود حرام داند. نیز چون تلقی صوفی از مشیت حق تلقی عاشقانه است، رضای حق را همچون مراد معشوق بر مراد خویش مقدم می دارد*.

ن ریاضت*: عبارتست از تهذیب اخلاق از طریق پیراستن آن از آلائش های مربوط به ضعف طبیعت بشری. شک نیست که ریاضت عامه با آنچه سالک طریقت به انجام دادنش موظف است تفاوت دارد و ریاضت عارف صاحب ولایت هم ورای ریاضت سالک مبتدی است.

و زادن ثانی: زاده ثانی.

زاده ثانی*: آنکس که از عالم حس و از تعلق به دنیای صورت مرده است و در عالم غیب و معنی ولادت تازه‌یی یافته است. ظاهراً تعبیر مأخوذست از فحوای عبارت منسوب به عیسی مسیح (انجیل یوحنا ۳/۳) که غزالی هم آن را یاد می کند: لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ. مولانا در غزلیات دیوان شمس هم به زادن ثانی که حاصل مرگ از عالم طبیعت است اشاره دارد**.

ه صاحب مرکز ان*: رجال غیب که بر ضمائر اشراف دارند و اقطاب و اولیاء که در هر عصر به اعتقاد صوفیه مرکز دایره وجود محسوبند.

آ صافی*: آنکس که در طی سلوک از کدورت تلون رسته باشد و به مرتبه صفا تحقق یافته باشد. نیل به کمال مرتبه صفا و دوام در آن را که بعضی از صوفیه

ادعا کرده اند ابونصر سراج از غلطات دعاوی آنها می خواند و آنرا امری می داند که بر دوام حاصل نیاید^{۱۷}. نزد مولانا، صافی در مرتبه‌یی برتر از مرتبهٔ صوفی است و از آنجهت که محکوم به تصرف حال و متوقف در حکم وقت نیست ابن الوقت محسوب نمی شود، ابوالوقت است و در واقع از مرتبهٔ تلوین به مقام تمکین رسیده است.

صبغة الله *: رنگ فطرت که به قول مولانا از خم صفا* برمی آید و در آن زشتی و تیرگی ناشی از اختلاف وجود ندارد بلکه اختلاف الوان در آن به وحدت هم می انجامد. آنچه ورای مراتب تلوین احوال برای ارباب تمکین و مقامات حاصل می شود و دگرگونی نمی پذیرد.

عبدالعلی *: آنکس که قدر وی از اقران برتر گراید و همت وی در طلب معالی از همت اخوان بر افزایش. در تعبیر مولانا، عارف کامل که تنها برابر بسیاری از اقران باشد.

عزیز *: آنکس که در درگاه حق عزت دارد و گر چند در نزد خلق ندارد، ولی حق که مستور الحال باشد.

عقبه *: پشته و منزل سخت که طی کردن آن در سلوک مقامات دشوار باشد و برای سالک در حکم امتحان و ابتلاست.

غوث *: قطب اولیا، آنگاه که به وی التجا نمایند و جز در آن هنگام وی را غوث نخوانند.

غیب *: عالم ناپیدا که ایمان بدان واجب است. آنچه در ورای عالم حس وجود دارد اما اقتصار بر حس حجاب ادراک آن محسوبست.

غیرت *: کراهت از شرکت غیر در حق خویش، عدم تحمل وجود انباز و رقیب که محبوب به وی توجه کند، ناشکیبایی بر توجه محبوب به غیر. از ینجاست که گفته اند غیرت نفی غیریت می کند.

فتوح *: گشایش و آنچه از جایی که توقع آن نمی رود برای سالک حاصل شود. از ین گونه گشایش در مثنوی گاه به فَتَحَتْ أَبْوَابَهَا* و گاه به فتح باب* تعبیر می شود و حاکی از فتوح ابواب غیبی است. به هر حال فتح و فتوحی که برای سالک حاصل می شود، ممکن است از مقولهٔ واردات قلبی باشد یا از نعمات دنیوی که در معیشت وی سبب فراغ و موجب مزید توکل و رضا گردد. از همین جاست که تعبیر «بی فتوح» در مورد آنکس که از امداد لطف محجوب و محروم مانده باشد به کار رفته است.

فردانی *: آنکه حق او را فرد و از سایر خلق جدا کرده باشد.

فکر*،: و همچنین فکرت*، که در تعبیر حکما و صوفیه غالباً حاکی از ترتیب کردن امور معلومه برای وصول به امر مجهول است، نزد مولانا احياناً بر آنچه صوفیه آن را تعبیر به وارد می کنند اطلاق می شود. در حکایت زن و مهمان*، زن از آنجهت که مظهر نفس است، مهمان را که رمز وارد غیبی است، چنانکه باید با تکریم تلقی نمی کند. مولانا، لفظ وارد* را به طور ایهام هم در همین مفهوم استعمال می کند. اما در باب ورود وارد غیبی بدون استعمال لفظ، بستن چشم و گوش ظاهر را شرط می داند*. به هر حال، فکر و فکرت را توسعاً در مفهوم مطلق وارد غیبی به کار می برد.

را

فنا*: سقوط اوصاف مذمومه از طریق ریاضت و عدم احساس به عالم ملک و شهادت از طریق استغراق. در مفهوم اخیر، فنا عبارتست از حالی که سالک را از خودی خویش منقطع می دارد و مولانا آن را به نوعی غرقاب مانند می کند. حاصل این حال، انقطاع تام سالک است از تعلقات حسی که سالک در آن حال ادراک و شعور خود را نیز از دست می دهد*. با آنکه بعضی صوفیه به فنا ذات هم قایلند، مولانا ناظر به فنا صفات است که اهل صحو غالباً و رای آن را انکار می کنند و فنا عین و ذات را ناممکن و سعی در آن را از غلطات صوفیه می شمردند [۱۶]. البته حال آنکس هم که خود و غیر خود را در ذکر حق نفی می کند، فنا در ذکرست و در مثنوی وصف آن نیز آمده است*. در هر حال، کمال فقر نیل به فنا صفات است و آن حالی است که صوفی در آن نه خود را مالک و واجد چیزی بیابد، نه چیزی را مالک و غالب بر خویش و از این حال، گه گاه تعبیر به فنا کلی می کنند. اما این فنا که رهایی کلی از صفات بشری است، چون به تخلق به اوصاف الهی منجر شود، آن را بقاء بعد الفنا گویند.

زا

قبض و بسط*: گرفتگی و گشادگی که در منازل سلوک از احوال محسوبست. و از آن جمله، قبض به مقام خوف و بسط به مقام رجا وابسته است*. مولانا در فیه مافیه بسط را به بهار و قبض را به خزان تشبیه می کند^{۱۸}.

ژا/۱

قطب*: وَلِيّ صاحب رای که در عصر و حوزه خویش مرکز دایره ولایت محسوبست و بر موجب آنچه صوفیه در باب مراتب اولیاء و رجال غیب می گویند غوث عالم و سر حلقه رجال غیب به شمار می آید.

ژا/۲

لاوالا*: نفی و اثبات که سر قول شهادت در کلمه طَیْبَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، و متضمن نفی ما سوی جهت نیل به شهود اثبات حق باشد.

سا

لامکان*: عالم مجردات که در آن تبدل و تغیر نیست و ماضی و مستقبل

یکسان است و همچنین عالم امر که روح بدان تعلق دارد*.

شا

لاهُوت*: عالم وجود الهی که فوق عالم قضا (=جبروت) و عالم قدر (=ملکوت) اوست. آنچه عالم ناسوت خوانده می شود نیز مرتبه وجود انسان است که در پیش لاهوت و تنزلات آن آخس مراتب محسوبست.

صا/۱

محو*: بیخودی و استغراق که در آن اوصاف بشریت از وجود سالک زدوده می شود، حالی که در آن سالک ادراک و شعور خود را نیز از دست می دهد*. آنچه در منازل سلوک مطلوب واقعی اوست و می تواند او را از مهلکات راه و از غرقاب خودی برهاند، طریقه نیل به محوست که مولانا از آن به نحو محو تعبیر می کند*.

صا/۱

مراقب*: آنکس که در خلوت یا در جمع به مراقبت پردازد و مراقبت عبارتست از دوام بر ملاحظه مقصود و توجه تام به واردات الهی و سعی در مراعات سر در ملاحظه غیب است. مراقبت که در جمع حاصل آید، همانست که بعضی از صوفیه از آن به خلوت در انجمن تعبیر می کنند. مراقبت در نزد صوفیه از احوال است. ازین رو، مثل سایر احوال موهوبی است نه مکسوبی. مراقبت در جمع هم که در مثنوی بدان اشارت هست حکم مراقبت در خلوت را دارد و دنباله ذکر محسوبست. ازین رو صوفی هر وقت که از ملازمت ذکر زبانی باز ماند، هر جا که هست یکساعت دل را مشغول ذکر می دارد و مراقب دل می شود تا چه در نظر آید^{۱۹}.

ضا

مرید*: سالک طریقت که قاعده ریاضت و ذکر و تمام آنچه را در طی سلوک ضرورت دارد از طریق ارشاد و تربیت تلقی از شیخی می کند که مرشد و مراد و پیر او محسوبست و او در همه احوال تابع اراده و مطیع حکم شیخ و مراد خویش است. از طرز استعمال کلمه در نزد بعضی از قدما، چنان برمی آید که لفظ مرید ظاهراً در اصل از تعبیر مرید حق مأخوذ شده باشد [۱۷] و بعدها بر سبیل مجاز و توسع در مفهوم طالب حقی به کار رفته است که از اراده خویش مجرد شده باشد. ازین رو، به تعبیر شیخ نجم الدین رازی، وی مرید مراد شیخ بودنه مرید مراد خویش^{۲۰}.

به همین سبب، در آداب صحبت و شرط مریدی لازم دانسته اند که مرید در همه احوال باید تسلیم حکم شیخ باشد و هر گونه اعتراض و شک را در آنچه وی می گوید و می کند ترک نماید. این ادب صحبت را، صوفیه بر قصه موسی و خضر مبتنی می دانند که چون موسی طاقت صحبت وی نیاورد ناچار بین آنها مفارقت افتاد. صوفیه برای مریدان، آداب خاصی الزام و توصیه می کرده اند که در مثنوی* هم به بعضی از آنها اشارت هست و به عقیده اهل طریق، نیل به حق که غایت سلوک صوفیه است بدون رعایت این آداب حاصل نمی شود.

طا

مقام و حال * : اولی : آنچه سالک طریق در آن یکچند می پاید و دومین : آنچه بروی می گذرد و پایداری نیست. در طی منازل سلوک، وصف عارض و زایل که آن را حال خوانند، چون تکرار یابد، وصف ثابت و قایم گردد که مقام نام دارد. نزد صوفیه اصحاب حال اهل تلوین محسوبند و ارباب مقامات اهل تمکین. بدینگونه، حال امری است که بدون عمل و تعمد بر قلب سالک وارد می شود و مقام وصفی است که با مجاهده و عمل کسب می شود. ازین رو، صاحب مقام در مقام خویش مُمکن است و صاحب حال در معرض تغییر. احوال را به همین سبب به برق جهنده مانند کرده اند که نمی پاید^{۲۱}. مولانا حال را به جلوه‌یی از عروس تشبیه می کند که البته ثبات و دوام ندارد و مقام را به خلوت یا آن عروس تشبیه می نماید که پایداریست^{*}.

ظا

موت از مرگ * : که آن را مرگ اختیاری هم گویند. صوفیه گویند هر کس از هوای خویش بمیرد به هدی زندگی یابد: *من مات مِنْ هَوَاةٍ فَقَدْ حَيَّ بِهَدَاهِ*. موت در اینجا عبارت از قمع کردن هوای نفس است. چرا که حیات نفس به هواهای اوست و نفس در حقیقت به سبب همین اهواء نفسانی است که به عالم حس پایبندی می یابد. ازین رو، برای رهیدن از تعلقات عالم حس که غایت سلوک صوفی بدون آن تحقق ندارد، قمع کردن هواهای نفسانی را لازم شمرده اند. عبارت حدیث گونه *موتوا قبل ان تموتوا* (§ ۲۱۸ الف و ب) اشارت به همین مرگ پیش از مرگ است و از قول افلاطون هم نقل کرده اند که: *مُتْ بِالْإِرَادَةِ نَحْيِي بِالطَّبِيعَةِ*^{۲۲} و همین مردن است که مولانا در داستان ملاقات با قطب الدین شیرازی طریقه خویش می خواند که راه ما مردن است تا نمیری نرسی^{۲۳}.

عا

نقد * : صورت و نمودار حال، آنچه از وارد غیبی و فکرت الهامی حاصل آید و این را نقد حال و نقد وقت هم می گویند. همچنین نقد در مقابل نقل هم هست^{*} و آن عبارتست از آنچه حاصل کشف و الهام است و تحقق دارد و از مقوله نقل و خبر که محتمل الوقوع است و به همین سبب احتمال صدق و کذب دارد نیست.

۱/غا

واقعۀ * : خواب و حال استغراق که ناشی از حصر توجه در ذکر یا مذکور باشد. آنچه در خواب نموده می آید و صورت اخباری است از آنچه واقع شدنی است. چنانکه حتی آنچه بر فرعون نموده شد، واقعۀ و واقعات خوانده می شود^{*}. صوفیه غالباً بین خواب و واقعۀ تفاوت می گذارند و واقعۀ را حالی می دانند بین خواب و بیداری که حواس به کلی معطل نیست^{۲۴}. اما این تفاوت در مورد ارادات خود آنها صادق است و برای عامه که غالباً در حدّ اضغاث و احلام توقف دارند دست نمی دهد.

۲/غا

وحی دل * : که *وحی القلوب* هم خوانده می شود^{*}، عبارتست از انکشاف

معانی که از سوی حق و بی واسطه‌یی بر دل سالک القاء می‌شود و ناشی از ارتباط بی تکلیف و بی قیاس است که خداوند با جان انسان دارد.

ولادت ثانی: زادن ثانی.

فا

همت*: داعیه‌یی که طالب را تنها متوجه به مقصود واحد می‌دارد و از توجه به جز آن منصرف می‌کند، دل بستن به طلب مقصود چنانکه صاحب آن از این جستجو صبر نتواند کرد.

قا

هو*: ذات خداوند در مرتبه تجرد کلی و وجود مطلق که در خطاب و اشاره، وجود به جز او مصداق دیگر ندارد. از اینجا است که محققان گفته‌اند لا اله الا الله توحید عوام است، توحید خواص لا اله الا هوست. و این قول که در فیه ما فیه مولانا هم هست منسوب به غزالی است و غزالی در باب آن به مناقشات رؤسای عوام دچار شد^{۲۵}. تعبیر یا هو هم در نزد صوفیه که در مثنوی نیز هست* از همین جاست و گویند هُوَ سِرُّ اسْمِ اللَّهِ است و هُوَ فِی حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِشَارَةٌ إِلَى كُنْهِ ذَاتِهِ بِإِعْتِبَارِ صِفَاتِهِ مَعَ الْفَهْمِ بِغَيْبِيَّةٍ ذَلِكَ^{۲۶}.

کا

یقین*: اعتقاد جازم که از شائبه ظن عاری باشد و عروض شک موجب زوال آن نتواند شد. مراتب یقین در لسان قرآن کریم (۷/۱۰۲) شامل علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین، است که در مثنوی هم بدانها اشارت هست*. گویند علم الیقین حال آنکس باشد که داند در دریا آب هست، عین الیقین حال آنکس که تا به دریا سیر کند و آب را در دریا به چشم خویش ببیند، اما حق الیقین حال کسی است که در دریا به آب در رود و خویش را در آب بشوید و از آن بنوشد. مولانا که یقین را حاصل مکاشفه و شهود می‌داند نه برهان و دلیل (§ ۲۴۲، ت ۲۴۳) ناظر به مرتبه اعلای یقین است که ورای مرتبه علم است. صوفیه در تفاوت بین علم و یقین، از ذوالنون نقل کرده‌اند که آنچه به چشم و حس ادراک می‌شود منسوب به علم است و آنچه به قلب ادراک گردد منسوب به یقین و عبارت لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أَزْدَدْتُ يَقِينًا که در گوینده‌اش خلاف است مبنی بر همین معنی است که یقین قایل از طریق رؤیت حسی یا برهان و دلیل نبوده است تا کشف غطاء آن را بتواند افزود، از طریق مکاشفه قلبی بوده است که افزونی نمی‌پذیرد و ظن و شک هم در آن راه ندارد.

گا

۱/۱۰۵ — کشف المحجوب/۲۶۹ ۲ — قوت القلوب ۷۸/۲ ۳ — فتوحات مکیه ۹/۲
 ۴ — مسند احمد ۱۱۲/۱ و ۳۲۲/۵ ۵ — الرسالة القشیریه ۳۱/ ۶ — تذکرة الاولیاء
 ۷ — مرصاد العباد ۳۱۵/ ۸ — شرح تعرف ۱۰۹/۱ ۹ — فرکاوی، شرح منازل
 ←

۱۰۶

با آنکه زبان مثنوی به سبب سادگی و روشنی بی پیرایه‌یی که اقتضای بلاغت منبری حاکم بر محیط عصرست اشتغال بر لغات علمی را هم مثل اشتغال بر نوادر الفاظ ادب مقتضی نیست، در بعضی موارد شاید نیز به اقتضای سبک شعری که از مکتب انوری و پیروان او مایه می‌گیرد، پاره‌یی لغات و اصطلاحات علمی در آن راه می‌یابد که بیشک تا حد زیادی ناشی از تبحر مولانا در علوم عصر خویش هم

- ۷۱/ ۱۱۰۱- شرح تعرف ۱۲/۳، ۱۳- ۱۲- کشف المحجوب ۲۶۸/ ۱۳- ۱۱۹/ نسفی، انسان کامل ۳۲۰/ ۱۴- مرصاد العباد ۳۲۷/ ۱۵- احادیث مثنوی ۱۱۹/ ۱۶- خطط مقریزی ۴۳۳/ ۱۷- اللمع ۵۴۷/ ۱۸- فیه مافیه ۱۶۷/ ۱۹ و ۲۰- مرصاد العباد ۲۸۷/ ، ۴۱- ۲۴۰- ۲۱- الرسالة القشیریة ۳۲/ ۲۲- عبدالرزاق، شرح منازل ۱۲۴/ ۲۳- مناقب افلاکی ۱۷۶/۱ ۲۴- مرصاد العباد ۹۰/ ۲۸۹- ۲۵- فرار از مدرسه، چاپ دوم ۱۸۱/ ۲۶- تهنوی، کشاف ۱۵۳۹/ ۱۰۵/ * پ: ۲۶۴/۱ و ۱۴۳۴/۱ و ۱۶۸۳/۳ ت: ۱۳۳/۱ ، ۲۹۰/۱ ، ۱۴۲۷/۳ ، ۲۷۱۴/۶ (عنوان) ث: ۷۶۰/۴ ج: ۲۲۴۱/۱ ، ۱۷۵۹/۱ چ: ۱۹/۳ ، ۹/۳ ح: ۳۸۵۶/۱ و ۸۹۰/۶ ~ خ: ۳۷۲۱/۱:۱/۱ خ: ۷۸/۱:۲/۱ و ۹۱/۱ ، ۱۷۶۴/۲ د: ۸۰۱/۳ ~ ذ: ۲۰۶۳/۳ ر: ۳۶۱۲/۲ ز: ۷۲/۱:۱ و ۳۱۸۶/۱ ، ۳۹۳/۱ ، ۲۹۵۹/۱ ~ ژ: ۴۲۳۵/۳:۱/۱ ژ: ۱۳۹۱/۳:۲/۲ ، ۳۵۶/۲ س: ۴۶۸/۱ ش: ۴۶۹/۱ و ۹۰۹/۱ و ۹۱۲/۱ ، ۱۹۲۶/۳ ، ۹۵۵/۱ ص: ۶۱۶/۱:۱ ، ۱۴۸۸-۹/۱ ، ۳۰۲۶/۵ ~ و ۱۴۶۶/۱ و ۳۰۰۹/۵ ، ۱۴۶۴/۱ ض: ۶۳۰/۱ و ۶۱۷/۱ ط: ۲۰۷/۳ ظ: ۲۱/۳ ع: ۱۴۷۸/۲ ، ۱۷۹۴/۴ ، ۲۴۰/۵ غ: ۲۵۹/۱ ف: ۱۹۶۱/۳ ، ۳۰۰۱/۳ ، ۱۹۵۰/۳ ق: ۲۰۳۸/۵ و ۱۴۷۵/۵ ک: ۸۳/۱ ، ۳۹۲۳/۱ ، ۱۱۳۴/۱ گ: ۶۷۸/۴ ل: ۱۵۴۹/۴ م: ۴۴۶/۱ ن: ۱۸۸۱/۳ ، ۱۸۷۵-۶/۳ ، ۸/۳- ۱۳۵۷ و: ۳۳۹۶/۳ ه: ۷۵۱/۶ آ: ۱۶۸۰/۱ با: ۱۴۲۶/۳ پا: ۱۳۴۵/۲ ، ۷۶۵/۱ تا: ۲۲/۶ ثا: ۲۰۷۹/۱ و ۲۲۱۹/۲ و ۱۵۱/۴ جا: ۴۳۱/۱ چا: ۲۸۲۵/۳ حا: ۲۰۳۵/۱ خا: ۱۷۱۲/۱ و ۱۷۶۳/۱ و ۱۷۷۲/۱ دا: ۶۴۲/۳ ، ۱۶۵/۲ ، ۳۱۳۱/۲ ذ: ۳۴۰۵/۶ را: ۳۶۹۳/۵ ، ۳۷۰۲/۵ ، ۳۶۴۷/۵ ، ۹۸۰/۱ ، ۱۲۹۱/۳ ز: ۵۷/۱ ، ۱۲۸/۱ ، ۷۴/۲ ~ ژا: ۳۷۳۴/۳:۱/۱ ، ۳۷۶۵/۳ ژا: ۱۹۸۴/۲:۲/۲ و ۳۶۵۵/۳ سا: ۱۷۵۹/۱ شا: ۱۵۸۳/۱ ، ۶۱۲/۲ صا: ۱۷۹۰/۲:۱/۱ صا: ۵۷۵/۱:۲/۱ ، ۲۸۴۱/۱ ، ۲۸۴۶/۱ مقایسه با ۲۰۶۹/۳ ضا: ۱۵۸/۲ طا: ۵۵۰/۱:۱ مقایسه با ۲۱۲۷/۱ ظا: ۱۴۳۴/۱ ، ۱۴۳۵/۱ عا: ۱۳۷۲/۴ مقایسه با ۷۲۴/۶ ~ غا: ۳۵/۱:۱/۱ ، ۲۵۶۶/۳ غا: ۲۲۴/۲:۲/۲ ، ۲۴۲۵/۴ فا: ۱۸۵۴/۴ قا: ۳۰۶۹/۲ کا: ۱۱۰۱/۱ و ۴۷۳/۱ ، ۳۳۲۰/۶ گا: ۴۱۱۶/۳ ، ۳۴۹۳/۱ ۱۰۵/ ** ف: دیوان شمس ۲۷۱۰۳/۵ ، ۳۵۹۲۳/۷ ، ۶۸۴۸/۲:۵ فا: ۳۳۱۲/۱:۵

هست. به علاوه، از آنجا که مجالس نظم مثنوی و همچنین مجالس وعظ و تذکیر مولانا در قونیه هم از تردد و تجمع بعضی طلبه مدارس و اصحاب دیوان خالی نبوده است، وجود اینگونه تعبیرات و الفاظ علمی تا اندازه‌ی نیز نشان توجه گوینده به حد ادراک و سطح توقع آندسته از اینگونه مخاطبان و مستمعان محسوبست که ذکر اینگونه الفاظ و تعبیرات بیش از هر چیز حاکی از توجه گوینده به حضور آنها در مجلس خویش است و مثل آن است که در ذکر و نقل اینگونه الفاظ و اصطلاحات، گوینده طی لحظه‌ی چند محدود نظر خود را از عامه مستمعان برمی‌گیرد و برای آنکه این جماعت محدود نیز خود را در مجلس وی بیگانه نیابند، یک لحظه نیز با آنها و به زبان آنها سخن می‌گوید.

ال

در هر حال، وجود الفاظ و تعبیرات مأخوذ از علوم، ناشی از توغل گوینده در مسایل و ابواب علوم اهل مدرسه است. طرح و بحث بعضی از مسایل علمی که جرّار کلام مولانا را گاه بدانجا می‌کشاند، غالباً با چنان عمق و دقتی مقرون است که در تبخّر گوینده درین مباحث جای تردید نمی‌گذارد. چنانکه الفاظ مربوط به مبادی بعضی علمها هم که در مثنوی هست، بیشک از آنجا ناشی است که این مبادی جزو تعبیرات زبان محاوره شخصی مولانا بوده است و در استعمال آنها تا حدی نیز نظر به میزان ادراک مخاطب عادی دارد و نمی‌خواهد دانش و ادراک او را به کلی نادیده گیرد.

ب

در بین اینگونه تعبیرات علمی، آنچه به مباحث فقه و فتاوی و اصول احکام شرعی مربوط است، تنوع و کثرت بیشتری دارد و غیر از الفاظ و تعبیرات، مباحث و مسایل مربوط به فقه و اصول احکام هم احياناً در کلام گوینده انعکاس می‌یابد و پیداست که تماس و احتیاج هر روزینه گوینده و مخاطب با اینگونه مباحث موجب این امر باید باشد.

ر

از این جمله است اشارت به قاعده طرد و عکس* که در اصول فقه و در نزد علماء منطق رایج است و نزد فقها عبارت از آن است که حکم در وجود و عدم بر وصف موضوع مترتب باشد. بدینگونه، چون هر جا وجه جامع هست حکم هم هست (طرد) و هر جا وجه جامع نیست حکم هم وجود ندارد (عکس)، پیداست که علت حکم همان وجه جامع است و این تلازم وجه جامع با علت حکم را که در واقع حکم هم در وجود و هم در عدم دائر به آن است دوران نیز می‌خوانند و مولانا در غزلیات شمس هم از دوران و قیاس یاد می‌کند.* * 'و در اینکه دوران و قیاس تنها طرق نیل به حکم باشد اظهار تردید می‌نماید. همچنین است اشاره به مبحث تنقیح مناط* که

عبارتست از کشف و استخراج آنچه می‌تواند مناط و ملاک حکم باشد بر مبنای قیاس از روی آنچه در حکم مشابه آمده است. این قاعده، در موردی که حکم صریح مستند وجود ندارد، موجب نیل به قطع یا ظن در باب حکم مربوط به مورد مسکوت خواهد بود. نیز از همین مقوله است اشارت به مسأله نص و قیاس نزد مجتهد^{*}، که فقها در استخراج حکم وقتی نص صریح خالی از تعارض از قرآن یا سنت یا اجماع نباشد قیاس را قابل استناد می‌شمردند و شک نیست که قیاس ورأی در مقابل نص دیگر اعتباری ندارد. البته آنچه در نزد شافعی تعبیر به اجتهاد می‌شود، همین قیاس است در برابر نص^۱، ولیکن ظاهریه از فقها چون محمد بن داود اصفهانی و همچنین اهل حدیث چون احمد بن حنبل، قیاس را نفی کرده‌اند و کسانی هم که آن را حجت و مستند دانسته‌اند غالباً گفته‌اند فقط وقتی از قرآن و سنت هیچ مستندی جهت حکم مورد نیاز به دست نیاید، رجوع به قیاس جایز تواند بود^۲. معهذا، این اجتهاد هم که عبارت از استعمال قیاس در استنباط احکام شرعی است ممکن است مخطی یا مصیب باشد^۳ و درین باب بحثها هست. مولانا وقتی قیاس را به حکم اولی من قاس ابلیس رد و نفی می‌کند^{*}، به قیاس معتزله و اهل تأویل که منجر به شک آنها در نبوت و معجزه می‌شود نظر دارد، به آنچه مربوط به فقه است ناظر نیست. چرا که خود او در آنچه به فقه مربوط است مذهب حنفی دارد که بیش از سایر مذاهب فقهی متکی بر قیاس است و به همین سبب نیز مخالفان ابوحنیفه در طریقه وی طعن کرده‌اند و شیوه قیاس را باطل خوانده‌اند. به هر حال، طرح اینگونه مباحث و اشارات در مثنوی از توغل مولانا در فقه و مباحث فقها حاکی است.

ت

بدون شک، اشتغال به تدریس فقه که حتی بعد از مولانا هم مدتها در بین بعضی از اخلاف و احفاد او ادامه یافت، در نزد وی حتی در دوره اشتغال به نظم مثنوی و با وجود دستگاه ارشاد و خانقاه، همچنان مثل دوران قبل از ملاقات با شمس تبریز دوام داشت. چنانکه می‌گویند مولانا تا آخر عمر همواره وجه معاش از «مرسوم مدرسه» دریافت می‌کرد و به همین سبب سفارش کرده بود^۴ تا چون درخواست فتوایی به نزد وی آرند، در هر حال که هست و گر چند در حمام یا در حال سماع باشد آن درخواست به وی رسانند. این همه نشان می‌دهد که در تمام عمر، ارتباط وی با مسایل مربوط به فقه و فتاوی نباید قطع شده باشد.

ث

اینکه در پاره‌یی روایات گه‌گاه به مناقشه بعضی فقیهان در باب برخی فتاوی و احکام وی اشارت می‌شود^۵، مخصوصاً با توجه به قول مؤلف جواهر مضمیّه که او را «واسع الفقه»^۶ می‌خواند و حتی در مذهب حنفی و در علم خلاف تبحر وی

را تصریح می کند، نشان می دهد که تعبیرات فقهی و مباحث مربوط به آن در مثنوی، از استغراق گوینده درین مباحث ناشی است.

ج

در بین مراجع عمده وی در فقه، مناقب نویسان نام کتاب الهدایه مرغینانی (وفات ۵۹۳) را ذکر کرده اند که مولانا و پدرش غالباً به مطالعه آن اشتغال و استمرار داشته اند.^۷ این کتاب در آن ایام از کتب عمده در فقه حنفی محسوب بوده است و فقهاء قونیه در آن روزگاران بدان رجوع و اعتماد بسیار می کرده اند. همچنین ذکر نام بعضی کتابهای فقه مثل زیادات* که نام رساله ای است در فقه تصنیف محمد بن حسن شیبانی حنفی، و مثل «وسیط» و «محیط»* که شاید مراد از هر دو کتاب الوسیط امام ابو حامد غزالی در فقه شافعی باشد و نیز اشارت به اصطلاح اصولین* که مراد از آن اصول عقاید و اصول فقه است، جملگی حاکی از قدرت و تبحر مولانا درین گونه مباحث است. به علاوه، این نکته که فقهاء و علماء قونیه در آن عصر از جمله صدرالدین قونوی شیخ الاسلام و سراج الدین ارموی قاضی قونیه^۸ در وی همواره به چشم تعظیم و تکریم می دیده اند، می بایست تا حدی در معنی تصدیق و اذعان صریح به تبحر وی در علوم شرعی بوده باشد.

چ

در واقع، پاره ای از مسایل مربوط به فتاوی و احکام در مثنوی با طرز بیان فقیهانه هم طرح و حل می شود. فی المثل، در مسأله ضرب منجر به فوت طفل به وسیله معلم و پدر، مسأله را بر وفق مذهب ابوحنیفه جواب می دهد که اگر کودک را پدر برای تأدیب یا تعلیم قرآن بزند و او بمیرد پدر باید خونبهایش را بپردازد و از وارث هم نمی برد، اما اگر معلم با اذن پدر پسر را بزند و او بمیرد ضامن دیه نیست* و این حکم، چنانکه در فاتح الابیات هم هست، بر وفق مذهب ابوحنیفه است [۱۸]. همچنین در آنچه راجع به جرم تلف و دیه حیوان در قیاس با انسان مطرح می کند* طرح و قیاس فقیهانه است، هر چند توجیهی* که وی از حکم می کند ظاهراً مبنای فقهی ندارد.

ح

در باب شاهد و شهادت، یکجا به مناسبت اشارت می کند که در شاهد حریت شرط است و هر چند از اینکه گواهی آنکس که آزاد نباشد مسموع نیست، نتیجه عرفانی در نظر دارد، اما به هر حال این نکته را به درستی خاطر نشان می سازد که آزاد بودن هم مثل مکلف بودن و احراز علم و عدل در مورد شاهد و شهادتش ضرورت دارد. بدون شک، با احراز این شرط و سایر شرطهاست که جای دیگر خاطر نشان می نماید که قول شاهد در نزد قاضی بیش از دعوی مدعی اهمیت دارد* . همچنین اشارت به این قاعده که به حکم شریعت دیت قتل خطا بر عاقله است* ،

متضمن بیان این نکته است که خویشان ذکور شخص وقتی وی مرتکب قتل غیر عمد شود، اداء دیه (= عقل) را بر ذمه دارند و آن را باید در طی سه سال بپردازند. حکم البته مبتنی بر حدیث نبوی است و در باب جزئیات اجراء و موارد شمول آن بحث هست^۱. نیز اشارت به این نکته که: مست و بنگی را طلاق و بیع نیست^{*}، حاکی از اشتغال به این گونه مباحث در ضمن تدریس و فتوی است.

خ

از همین گونه مباحث است اشارت در باب حد و تعزیر و اینکه هر کس در ضمن اجراء آن هلاک شود ضمان آن بر قاضی نیست^{*}. درین مورد، حد عقوبت معین و محدودی است که برای بعضی امور در شرع مقررست و شامل اموری مانند زنا و لواط و قذف و شرب خمر و سرقت و امثال آنهاست، برخلاف تعزیر که هدف آن تنبیه و تطهیرست و عقوبت معین مقرر ندارد، به رأی قاضی موکول است و مورد آن هم اموری است که در آنها حد و عقوبتی مقرر نباشد. یا اشارت به مسأله خلع و مبارا^{*} که درباره حدود و شروط آنها اقوال گونه گون هست. حتی خلع را که طلاق یا فسخ نکاح بر اساس درخواست زوجه و اظهار بیزاری اوست و در ازاء تأدیه مبلغی معین معادل مهر یا بیش از آن از جانب زن، واقع می شود ابوحنیفه و مالک طلاق خوانده اند. لیکن در مذهب ابو ثور و داود ظاهری و همچنین در قولی از احمد حنبل و شافعی، فسخ محسوبست و بعضی آن را از مقوله معاوضه شمرده اند. اما مباراة در نزد فقهاء حنفی طلاق است که مبنی بر تراخی در فسخ نکاح بین زوج و زوجه یا تفویض امر به زوجه از طرف زوج باشد که آن را بعضی فقهاء دیگر نوعی خلع می پندارند و در باب توافق آن با آنچه طلاق سنت می خوانند نیز بحث است و مالکیه آن را مکروه می شمردند و بحث در جزئیات این مباحث، مربوط به آنچه در اشارت مثنوی آمده است نیست.

د

همچنین است اشارت بدانچه آن را دور یا مسأله دور می خواند^{*} که مراد از آن به احتمال قوی مسأله دور ابن سُرَیج است که غزالی در مواضع مختلف آثار خود بدان توجه دارد^{۱۰} و ممکن است در اینجا به مناسبت ذکر باب سلسله^{*} که ظاهراً نوعی قیاس مبنی بر فرض تسلسل علل باشد، به مسأله دوران قیاس ناظر باشد یا نظر به دور مقابل تسلسل باشد که در استدلال واقع می شود و دور مستلزم توقف شیء به نفس می شود و سلسله یا تسلسل مبنی بر فرض عدم تناهی در اسباب. این هم که یکجا^{*} به مناسبت تفسیر حدیث لا رُهبانیه فی الإسلام می گوید قول انفقوا در قرآن کریم مفهوم اِکْسَبُوا ثَمَّ اِنْفَقُوا را متضمن است و وقتی امر اِضْبَرُوا یا حکم لا تُسْرِفُوا در لسان شرع می آید حاکی از وجود رغبتی که صبر از آن اولی است و از جواز اکلی

است که فقط اسراف در آن نه نفس اکل مورد نهی است، در حقیقت گویندهٔ مثنوی به زبان فقها بحث می‌کند و اینکه در تقرر بر مراد خاطر نشان می‌کند که محمول علیه وقتی محمول به در برابرش نباشد وجودش ممکن نیست* نیز طرز بیانی فقیهانه است از تبیین این معنی که آنچه «چیزی» بر آن «حمل» می‌شود اگر آن «چیز» موجود نباشد پیداست که دیگر «چیزی» بر آن «حمل» نشده است تا آن را بتوان محمول علیه خواند. به هر حال، این طرز بیان فقیهانه وی حاکی از توغل و استغراق وی در فقه و فتوی است.

ذ

همچنین است اشاره به مسألهٔ کیس*، و اینکه وقتی طرار از کیسه یا جوالی که صاحب مال با آن همراه یا به هر حال مراقب آن است سرقتی کند قطع ید بر وی واجب نیست. مسألهٔ کیس و اینکه بر سارق آن چگونه حکمی باید کرد تا در عین حال موجب منع و ردع هم بشود [۱۹]، در جامعهٔ شهری که کیسه ربایی در آن در بازارها متداول است امریست که غالباً قاضی و مفتی با آن مواجه است و یک اشارت آمیخته به ایهام مولانا در دیوان کبیر** هم از رواج این طرز سرقت در بین جوانان و نوبالغان قونیه حکایت دارد. یا اشارت به قبض اعمی* که تحقق بیع را در مورد اعمی به وسیلهٔ قبض و تملیک نشان می‌دهد، نه مجرد رؤیت که در مورد دیگران مبنای حکم است و ازین روست که اعمی آنچه را قبض کرده باشد به تاوان آن ملزم است^{۱۱}. هر چند مولانا درین استعمال، تعبیر را در معنی آمیخته به تأویل عرفانی به کار می‌برد، البته به آنچه درین مورد در اصطلاح فقها معمول است [۲۰] نیز نظر دارد. چنانکه به کلب معلّم* هم که صید آن حلال است اشارت دارد و هر چند معلّم بودن سگ را موجب تبدیل طبیعت او نمی‌یابد، پیداست که اینجا نیز ناظر به مسألهٔ فقهی است [۲۱] و اینکه سگ تعلیم یافته را هر گاه با شرایط و آداب خاص به صید حیوان حلال گوشت برانگیزند شکار او حلال است.

ر

نظیر اینگونه تعبیرات معمول در نزد فقها، در بسیاری موارد دیگر هم در مثنوی هست که از آنجمله است: استنشاق و استنجا* که اولی عبارتست از آب در بینی کردن به هنگام وضو و دومی پاک کردن موضع پلیدیست با سه پاره کلوخ در هنگام طهارت؛ تحرّی قبله* که جستجو کردن قبله است به رأی غالب آنجا که وقوف بر حقیقت آن بر نمازگزار متعذر باشد؛ درّه*: تازیانه که در حدّ و تعزیر به کار برند؛ دون القلتین*: آنچه کمتر باشد از مقدار دو سبوی آب و اندازهٔ دو سبوی آب نزد فقها نجاست نمی‌پذیرد؛ رامی* که تیرانداز به شرط مرادست بر وفق آنچه فقها در سبق و رمایه گویند؛ ضمان* که عبارتست از التزام تأدیه حق یا دین دیگری بر وفق آنچه نزد

فقهها مطرح است؛ مستحاضه* : زنی که بیرون از هنگام عادت آلودگی ببندد. اشتغال بر امثال این مباحث و تعبیرات، محتوای زبان مثنوی را برای مخاطب عادی دشوار فهم می کند.

ز

۱۰۷

غیر از فقه و طرق و اصول استخراج احکام و فتاوی از آنچه به علوم دیگر از لغت و نحو و بلاغت تا حساب و نجوم و طب و کلام و حکمت مربوط است نیز برخی الفاظ و تعبیرات در مثنوی هست که حاکی از انس خاطر و احیاناً توغل وی در مسایل و اصطلاحات آنهاست.

الف

از ینجمله است اشارت به حساب خطاین* که در حساب از طریق دو مفروض خطا با محاسباتی به طریق خاص، عددی را که یافتن آن مطلوب است می جویند^۱؛ اشارت به تعبیرات احتراق* و محترق* در مورد ستارگان که حال و وصف سیارات خمس یعنی زهره و عطارد و مریخ و مشتری و زحل را وقتی با آفتاب در یک درجه از منطقه البروج قرار گیرند^۲ نشان می دهد؛ اشارت به حبس شدن آفتاب در عقده ذنب* که شامل قول منجمان در باب ذنب تتین است و با عقده رأس تتین دو موضعی را که در آنها احتمال وقوع خسوف برای قمر هست^۳ معلوم می دارد.

ب

همچنین اشارت به نام ستارگان و سعد و نحس آنها از جمله به عطارد*، به نحس کیوان و سعد مشتری،* به زحل*، به سماک*، به حسیض و اوج* کواکب، از انس و آشنایی با نجوم حاکی است و اشارتهای مکرر به امراض و ادویه و عقاقیر طبی مثل هلیله*، بلبله*، بلاذر و افیون*، تریاق فاروقی*، کحل عزیزی*،

۱/۱۰۶- الشافعی، رساله فی اصول الفقه ۶۵/۲ ~ ۲- رازی، مفاتیح الغیب ۶۵/۲

۳- تفتازانی، شرح عقاید النسفیة ۱۴۵/ ~ ۴- رساله فریدون ۹۷/ ۵- مناقب ۲۲۲/۱

۶- جواهر المزیئه ۱۲۴/۲ ۷- مناقب ۱۹/۱ و ۵۴۸ ۸- مسامرة الاخبار

۲۱/۱۱۹- ۹- دمشق، رحمة الامه فی اختلاف الائمة ۱۳۴/ ۱۰- فرار از مدرسه/

۴- ۱۴۳ ۱۱- کیمیای سعادت، طبع خدیوچم ۳۲۹/۱

۱۰۶/ * ت: ۱۸۰/۶ ، ۷۱۷/۶ ، ۳۵۸۱/۳ ، ۳۳۹۶/۱ ، چ: ۳۸۴۹/۳ ، ۲۲۱۰/۲ ،

۲۶۵۶/۳ ح: ۱۵۱۶/۶ ، ۱۷۱۱/۴ ، ۱۷۱۲/۴ خ: ۲۸۶۸/۶ ، ۱۵۱۴/۶ ،

۶۷۲/۳ د: ۱۵۱۱/۶ ، ۳۸۵۲/۳ ذ: ۳۸۵۰/۳ ، ۳۸۴۹/۳ ، ۵۸۰/۵ ، ۵۸۳/۵ ،

ر: ۳۸۵۱/۳ ، ۳۰۴۹/۳ ، ۴۸۵۹/۶ ز: ۲۲۲۱/۴ ، ۲۲۸۵/۱ ، ۳۷۴۲/۴ ، ۳۳۰۹/۲ ،

۱۶۶۵/۱ ، ۱۵۲۴/۶ ، ۱۷۹۷/۲

۱۰۶/ * ت: دیوان شمس ۸۲۵۹/۲ ر: ۹۴۱۴/۲

محموده* که داروی اطلاق است، تخم صرع* که نوعی گندم موسوم به شلم یا گندم دیوانه است و گویند نان آن، خورنده را گیج و دنگ کند و همچنین به امراض مختلف مثل لقوه*، سرسام و مقص*، دق*، تب و قولنج*، سل*، سده و استسقا*، جوع البقر*، ماخولیا* و نظایر آنها از آشنایی گوینده با طب و طبابت حکایت دارد.

پ

در واقع، به پاره‌یی مسایل و مباحث علمی طب نیز در مثنوی اشارتهایی هست که تا حدی نشان آشنایی دارد از آنجمله است اینکه علاج اهل هر شهری* جداست^۴، اینکه جنین از خون تغذیه می‌کند و چون ولادت یابد خون برای تغذیه وی تبدیل به شیر* می‌شود^۵، همچنین اشاره به قبض و اطلاق*، به باب العلل در طب*، به فهرست طب* که اینهمه تنها مأخوذ از معلومات عامیانه و مستند به الفاظ جاری به نظر نمی‌آید. چنانکه در باب اضطراب — یا به املاء اضطراب که در مثنوی است — اشارتهای مولانا به طالع* و اضطراب* و اضطراب ریز* که سازنده اضطراب است و عنکبوت اضطراب* که نقوش واقع بر صفحه آن است، به احتمال قوی حاکی از اطلاعات بالنسبه دقیق در ینگونه مباحث و مسایل است.

ت

اشارت به این نکته که نجوم و طب هم مأخوذ از وحی انبیاست*، شاید در عین حال توجه گونه‌یی برای اشتغال خود وی و بعضی مشایخ کبرویه در خراسان عهد خوارزمشاهیان بدینگونه علوم یا لااقل مبادی و مباحث آنها باشد که تصنیف کتابهایی هم چون ذخیره خوارزمشاهی و خفی علایی در همین ایام، حکایت از علاقه عامه فارسی خوانان عصر به اینگونه علم‌ها دارد. معهذا، آنچه از اینگونه الفاظ و اصطلاحات در مثنوی هست، در مقابل نظیر اینگونه معانی که در حدیقه الحقیقه یا الهی‌نامه حکیم سنائی مخصوصاً در باب التاسع آن آمده است بسیار نیست، اما برخلاف سنائی که در آن باب و سایر بابها غالباً نظر به عرض هنر دارد، اینگونه معانی و الفاظ در مثنوی از هرگونه اندیشه عرض هنر به دورست و ازین روست که به کثرت آنچه در حدیقه سنائی آمده است و در عین حال به آنگونه صورت منظم که در حدیقه مذکورست نیز نیست.

ث

باری، اشارت به برخی تعبیرات و مسایل مربوط به فلسفه و کلام مثل جوهر و عرض*، عناصر*، موالید*، عین و عرض*، اعیان*، ماهیت*، قدیم و حادث*، محمول و موضوع*، یا تعبیرات مربوط به بلاغت و نحو و لغت مثل حصر و قصر*، اضممار و مجاز*، خفض و رفع*، خافض و رافع*، مصدر و تصریف*، فاعل در عبارت مات زید* که مصطلحات و مباحث اهل مدرسه است نیز در مثنوی بسیارست. اینهمه، زبان مثنوی را گه گاه به زبان انوری و سنائی و خاقانی در شعر،

شبهه می کند و در عین حال حاکی از وسعت اطلاعات گوینده مثنوی است که با وارستگی صوفیانه و بیزاریی که نسبت به علم قال و علم بحثی نشان می دهد، وقوع آنها در کلام وی جز آنکه ناشی از عدم توجه و حاکی از انس دیرین با علوم اهل مدرسه باشد، محمل دیگر ندارد و برخلاف آنچه در مورد امثال انوری و خاقانی و رشید و طواط ممکن است به خاطر آید، بدون شک نظر به اظهار فضل و اثبات تبحر در فنون مختلف که اشارت نظامی عروضی در کتاب چهار مقاله^۶ هم آن را در مورد شاعران و دبیران، خاصه ندیمان و مداحان ارباب قدرت تجویز و به طور ضمنی توصیه می کند ندارد.

ج

۱۰۸

طرفه آن است که در بعضی موارد، مولانا آنچه را نزد حکما یا صوفیه عصر در معنی اصطلاحی استعمال می شود، در مفهوم دیگر که خاص خود او یا به هر حال خارج از وضع اهل اصطلاح است به کار می برد.

الف

از ینجمله است تعبیر حس مشترک که نزد حکما بنطاسیا⁺ نام دارد و قوه‌یی از قوای پنجگانه باطنی محسوبست که مدرکات حواس ظاهر را با هم مرتبط می کند و حکم سرچشمه‌یی را دارد که انهار پنجگانه حواس ظاهر در آن می ریزد^۱. پس این حس که از قوای مدرکه نفس حیوانی است هر چند بین انسان و حیوان مشترک است تمام ما به الإشتراک بین ادراک انسان و حیوان نیست، اما آلت مخصوص دارد و حکماء محل آن را هم در مقدم دماغ تعیین کرده‌اند^۲. معهذا، مولانا وقتی از حس مشترک سخن می گوید^۳، نظر به این قوه خاص ندارد، تمام آنچه را از حواس ظاهر و باطن در مرحله ادراک بین انسان و حیوان مشترک به نظر می رسد در نظر دارد و از همین روست که می گوید به مجرد حس مشترک و آنگونه ادراک پست مبتذل که

۱/۱۰۷ و ۳۰۲- التفهیم ۵۱، ۸۲، ۳۵۸ و ۲۱۲ ۵ و ۴- فردوس الحکمه، طبع صدیقی ۵۷۰/، ۳۲ ۶- چهارمقاله، مقاله دوم، ذیل حکایت اول، فصل

۱/۱۰۷ * ب: ۴۱۸۲/۶، ۷۵۴/۱، ۲۶۷۱/۲، ۳۹۹۱/۱ و ۳۵۸۲/۵ پ: ۱۵۹۸/۲، ۱۷۰۹/۲، ۱۷۱۳/۲، ۱۹۹/۵، ۱۲۸۸/۱، ۵۴/۱، ۲۳۵۲/۴، ۱۵۳۰/۴، ۴۲۳۸/۵، ۴۶۴۷/۶، ۳۲۰۹/۶، ۲۱۵۰/۱، ۲۹۱۴/۳، ۳۹۸۳/۳، ۱۲۸۰/۱، ۱۶۹۷/۵، ۱۷۰۲/۵، ۲۱/۳- ۲۹۲۰، ۲۴۰/۲، ۲۲۲/۲ ت: ۱۴۷/۱، ۱/۲، ۵۴/۱، ۷۹۶/۴، ۳۱۰۶/۴، ۱۷۱۲/۲، ۱۱۰/۱، ۱۹۰۲/۵، ۳۱۴۰/۶ ث: ۱۲۹۴/۴ ج: ۱۷۶۱/۲، ۱۱/۳، ۱۶۶۶/۱، ۳۹۵۲/۶، ۵۶۴/۵، ۳۶۵۰/۳ و ۳۸۵۳/۳، ۳۹۵۲/۶، ۵۶۶/۵، ۲۹۳۱/۴، ۱۷۶۲/۲، ۱۸۴۸/۶، ۱۸۴۷/۶، ۷۹۵/۳، ۳۶۸۳/۳

منحصر در حواس پنجگانه ظاهر و باطن است و انسان و حیوان در آن اشتراک دارند ممکن نیست بنی آدم محرم درگاه الوهیت گردد و به تشریف گزمتنا که در قرآن شریف (۷۰/۱۷) انسان بدان اختصاص دارد «مکرم» شود. پس، و رای این حس عادی که انسان و حیوان در هر دو قسم ظاهر و باطنش با یکدیگر انبازند، حس دیگری هم هست که انسان به وسیله آن مستعد دریافت مرتبه رؤیت و مشاهده می گردد [۲۲]. بدینگونه، چنین می نماید که آنچه مولانا از حس مشترک در نظر دارد مفهومی عام تر و وسیعتر از مصطلح رایج حکما را شامل می شود و گویی سراینده مثنوی خود را در اینجا در چهارچوبه مواضعات حکما مقید نمی دارد.

ب

در مورد اصطلاح حَضَرَت (§ ۱۰۵ ف) هم استعمال مولانا در مثنوی* با آنچه در زمان وی در قونیه مخصوصاً نزد شیخ صدرالدین قونوی و سایر اصحاب مکتب ابن عربی در تعبیر از مراتب وجود معمول بوده است تفاوت دارد. چرا که وی برخلاف پیروان ابن عربی فقط از وجود در مرتبه اطلاق تعبیر به حضرت می کند و آنچه را ماسوای آن است مراتب وجود نمی خواند. اما شیوه استعمالی که وی از اصطلاح «عدم»* دارد و از آن به نیستی* هم تعبیر می کند، به طرز تلقی ابن عربی از مفهوم عدم (§ ۲۶۵ ب) بی شباهت نیست در واقع، نزد ابن عربی، عدم ظرف اعیان ثابته در مرحله قبل از ظهور آنهاست و به اینجهت از این «نسب ذاتیه» در مرتبه‌یی که فاقد صورت هستند تعبیر به اعیان ثابته در عدم می کند. این طرز تلقی که نزد وی بر نظریه فیض اقدس و فیض مقدس مبتنی است عدم را دهلیز کمون اعیان ظاهر می سازد که با آنچه مولانا در تلقی از عدم به عنوان کارگاه صنع دارد* و بدینگونه برای آن نوعی ثبات و تقرر را الزام می کند خالی از شباهت نیست؛ هر چند اوصاف عدم و مراتب ظهور نزد مولانا، با آنچه نزد ابن عربی از نظریه وحدت حاصل می شود تفاوت دارد. قول صوفیه درین باب در مجموع از مباحثات معتزله و اشاعره متأثر به نظر می رسد. و اگر چه مولانا درین باره قول معتزله را که از معدوم تعبیر به شیء می نمایند (§ ۲۴۵ پ) باطل می انگارد، اینکه عدم را کارگاه وجود می خواند قول وی را با تلقی متکلمان نزدیک می سازد. استدلال معتزله که علم حق را به اعدام و آنچه به خلق وی صورت ظهور و بروز می گیرند مستلزم ثبات و تقرر آنها در مرتبه قبل از وجود می دانند، با تلقی از عدم به عنوان کارگاه صنع بی توافق نیست. و هر چند آنچه نزد صوفیه و متکلمان در باب عدم مطرح است تا حدی از مناقشات حکماء رواقی مأخوذست، غالب این اقوال بر طرز تلقی ارسطو از مفهوم عدم مبتنی به نظر می رسد [۲۳] و از جالب ترین تفصیلات درین باب، مباحثات امام شهرستانی است

پ

در نه‌ایه‌الاقدام^۳.

به هر حال، در آنچه به طرز تلقی مولانا از اصطلاحات حکماء و متکلمان ارتباط دارد البته از گوینده‌مثنوی نباید توقع داشت در زبان و بیان خویش مواضعات کسانی را که غالباً با تمام یا بعضی از عقاید آنها هم موافقتی ندارد همه جا مراعات و متابعت کند. در واقع، در بسیاری موارد هم که وی الفاظ و اصطلاحات حکماء و متکلمان اهل نظر را به کار می‌برد، تعهدی به موافقت تام با اصل آراء آنها ندارد و استعمال آن الفاظ در زبان وی غالباً از آن روست که به این طریق تفاهم با خواننده را آسانتر می‌تواند یافت، ورنه خود وی در کسانی که اهل اصطلاح بوده‌اند و غالباً در الفاظ و اصطلاحات قوم بیش از حقایق و اسرار آنها تدقیق می‌کرده‌اند، طعن می‌کند و آنها را بدان سبب که از حرف اکابر فقط الفاظ را می‌دزدیده‌اند و به معانی توجه نداشته‌اند^{*}، در خور تعریض و ملامت می‌یابد.

ت

۱۰۹

در بین مختصات لغوی مثنوی، کثرت لغات اتباع و اینکه گاه لفظی با جزء مهمل خویش قرین گردد و همچنین اینکه گوینده احياناً با مخاطب مبهم خطاب کند یا از غایب نامعین سخن گوید، به احتمال قوی و مخصوصاً در شکل بالنسبه وسیعی که در مثنوی دارد می‌بایست از شیوه بلاغت منبری (§ ۷۹ الف و مابعد) متأثر باشد. چرا که خطاب به شخص مبهم یا نقل از او، که قصه و بیان را جاندار و متحرک و احياناً پرهیجان می‌کند، هیچ جا مثل آنچه در بلاغت منبری پیش می‌آید به طور وافر و مستمر در کلام جاری موقع و مورد پیدا نمی‌کند.

الف

لغات اتباع هم غالباً در تعبیرات اهل منبر اهمیت خاص دارد. چنانکه در بعضی موارد، به طرز بیان آنها حالت آهنگ و ایقاع می‌بخشد و در بعضی موارد به آنها فرصت می‌دهد تا رشته سخن را در فرصت کافی دنبال کنند. همچنین الفاظ مأخوذ از اسم صوت یا ادوات حاکی از تعجب و نفرت و خطاب و ندا، به بیان آنها نوعی تحرک و هیجان می‌بخشد و مخصوصاً قصص و روایات آنها را تا حدی رنگ محاکات و نمایش می‌دهد [۲۴].

ب

۱۰۸/۱- درة التاج، ج ۱، ۹۲/۴ ۲- تعریفات جرجانی ۷۷/ ۳- طبع آلفرد گیوم ۱۵۱/ phantasia +/۱۰۸

۱۰۸/۱* ب: ۶۷/۲ پ: ۱۹۶۱/۳، ۶۰۲/۱ و ۶۸۹/۲ و ۷۶۲/۲، ۲۰۸۰/۱، ۶۹۰/۲ و ۷۶۲/۲ ت: ۴۰۲۰/۶

پاره‌یی از اینگونه لغات اتباع در غزلیات دیوان شمس هم به کار رفته است و در بعضی از آنها ندرت شکل و استعمال، احیاناً موجب بحث و اختلاف شارحان مثنوی هم گشته است. از این جمله است: طاق و طرنب* که به صورت طاق و طرم* هم به کار رفته است و از طرز استعمال پیداست مراد از آن سر و صدای ظاهری و جلوه و عظمت ناپایداری است که عام خلق را مفتون می‌دارد. طم و رم* که ظاهراً از آنچه عرب بر سبیل مثل می‌گوید جاء بالطَّم والرَّم مأخوذست اما در نزد مولانا ظاهراً در معنی خرد و کلان به کار رفته باشد. دش و قش* که در غزلیات هم هست** و ظاهراً چنانکه مؤلف شرح ترکی موسوم به فاتح الابیات می‌گوید در معنی قیل و قال یا خود نمایی و خودبینی که قیل و قال لازمه آن است باشد. اینکه ولی محمداکبر آبادی شارح مثنوی، درین ترکیب، دش و قش را به فتح خوانده است و اولی را به معنی فربه شدن بعد از لاغری و دومی را به معنی خودآرایی گرفته است هر چند از تاج العروس و از لطایف اللغات هم این معانی تأیید می‌شود نباید با آنچه در اینجا مراد مولاناست موافق باشد [۲۵]. اینکه در مثنوی قش و دش را یکجا با لفظ شهباز در یک بیت قرین می‌آورد، نشان می‌دهد که تلفظ کلمه با تلفظ کلمه قوش که مثل شهباز مرغ شکاری است باید در نزد وی همانند بوده باشد. طرز استعمال لفظ در دیوان هم که به مناسبت از خرگاه و آنچه مناسب شکار و بیابان است سخن می‌گوید، به طور بارزی متضمن اشارت به قوش و مرغ شکاریست. این نکته که اسمعیل انقروی در فاتح الابیات آن را به صورت قوش و دوش از الفاظ رایج در اصطلاح محلی می‌داند، قرینه دیگر است که نشان می‌دهد آنچه در قول ولی محمداکبر آبادی و مؤلف لطایف اللغات در باب ضبط کلمه به فتح آمده است نباید چندان محل اعتبار باشد.

پ

همچنین است کرد و مرد که در دیوان شمس هم هست** و آن را کنایه از امر بد فرجام و در مفهوم حال آنکس که حتی به بهای مردن انجام دادن کاری را تعهد می‌کند دانسته‌اند، یعنی که مرد و با اینحال کاری را که می‌خواست کرد یا کاری را کرد و از آنچه کرد بیدرنگ مرگ و زیان عاید یافت. معهذا، ممکن است تعبیر در اصل گُرد و مُرد باشد به صورت لفظ گُرد و مهمل آن، نظیر لُرو مُرد در مفهوم لر و غیر لر. درینصورت، مفهوم نا اهل و اهل، وحشی و غیر وحشی، عام و خاص، بیابانی و غیر بیابانی را متضمن خواهد بود. اینکه در ضمن استعمال این تعبیر در مثنوی چرخ فلک «ندیم کرد و مرد» خوانده شده است* از آن روست که بی هیچ تمیز با عام و خاص و با نا اهل و اهل ندیم و همراه است و با وحشی و غیر وحشی

رفیق و سازگار. آنجا هم که درباره نهنک می گوید کل را کرد و مرد خورد*، بدانمعنی است که جمله اهل بلی را بی هیچ تفاوت در کام کشید و از بین آنها کرد و غیر کرد و نااهل و اهل را از هم جدا ساخت.

ت

تعبیر خرد و مرد* و لوت و پوت* نیز از همین مقوله باید باشد. چنانکه تعبیرهایی مانند کور و کبود* و لنگ و لوک* هم از ملحقات همین طرز بیان است. کور و کبود یعنی زشت و تیره چشم و لفظ ازرق را هم که به معنی کبودست گوینده مثنوی جداگانه مرادف با لفظ کور به کار می برد* و لنگ و لوک را در وصف کسی به کار می برد که لنگ وار و به دشواری راه می پوید.

ث

بعضی از ینگونه الفاظ مأخوذ از اسم صوت یا نظیر آن است مثل: اخ اخ* یعنی صدای نفرت که بدان ناخرسندی را نشان دهند، تی تی* یعنی صدای کودک که تازه سخن گفتن آموزد، چیک چیک*: صدای مرغ، حوحو*: صدای اسب که از شادی کند، خشت خشت*: صدای کاه و خاشه و چوب که چیزی در آن بجنبند، ژینگ ژینگ*: صدای در و چوب، طقطق*: صدای کوبیدن، طاقا طاق*: صدای به هم خوردن چیزی به چیز دیگر و صدای طقطق، فجفج*: پیچ و صدای نجوی، قرقر*: صدای ابر و صدای شکم، کخ کخ*: صدای خرسندی که از خوشی و رضایت برآرند، وع وع*: صدای سگ، که نظایر اینگونه الفاظ در مثنوی و در دیوان، استعمال بسیار دارد.

ج

اینکه در خطاب به مخاطب مبهم (§ ۷۹: الف و ب) گوینده احیاناً وی را به نام یا وصف مبهم بخواند نیز از شیوه بلاغت منبری ناشی است و تنوع خاصی به زبان مثنوی می دهد. از ین جمله است: ای بوسُبل*، ای پسر*، ای پناه*، ای حسن*، ای حسین*، ای روشنی*، ای سیبویه*، ای شفق*، ای صنم*، ای صمصام زفت*، ای عضد*، ای عمرو*، ای عیار*، ای فلان*، ای مفید* که نظایر متعدد (§ ۷۹ پ) در مثنوی دارد.

چ

همچنین ذکر یا تکرار نام غایب نامعین از همین مقوله است و برخی از ین نام ها از بین اعلام رایج در محیط آمیخته از ترک و تاجیک در محیط حیات مولانا (§ ۴۴ ب) مأخوذست. از ین قبیل است نام هایی چون: قباد* و کیخسرو* که نام چندتن از پادشاهان سلجوقی قونیه است، و تمر* که یک نام گرجی و در زبان مولانا ظاهراً مأخوذ از نام مادر سلطان علاءالدین کیقباد (§ ۷۹ ت) باشد. همچنین است برخی نام های مشهور و متداول در بین عامه مثل: زید و عمرو*، بکر*، فرج*، ایبک*، ارسلان*، سنقر*، قیماز* یا کنیه های موهوم مثل بومره* که درباره ابلیس

معروف است و بوبطر* در مورد مغرور جاهل، و نظایر این گونه اعلام که کثرت نسبی آنها در کلام مولانا، زبان مثنوی را در عین حال به زندگی هر روزینه عامه و طرز فکر و بیان آنها نزدیک می دارد.

ح

۱۱۰

کثرت نسبی لغات محاوره و الفاظ مأخوذ از لهجه های محلی در مثنوی بدون شک انعکاس انس فوق العاده مولانا با تجربه زندگی عامه و ارتباط با طبقات مختلف آنهاست. چنانکه وفور امثال عامیانه و ذکر آداب و خرافات عامه که مثنوی را منبع سرشار بی نظیری از فرهنگ عامه می سازد، مثل همین لغات و تعبیرات محاوره، حاکی از سعی موفقی است که مولانا همه جا می ورزد تا به افق خیال و سطح ادراک اکثریت یاران نزدیک بماند و بدینوسیله، چنانکه در بلاغت منبری رسم واعظان و مذکران عصر بوده است، تفاهم خود را با مستمع هر چه بیشتر حفظ کند.

الف

در واقع، اشارت به آداب و خرافات عامه، رنگ محلی و ذوق واقع گرایی بارزی هم به شیوه قصه سرایی مثنوی می دهد و در عین حال زمینه و خاستگاه لغات عامیانه و تعبیرات مربوط به زبان محاوره و لهجه های محلی را که به زبان مثنوی و یژگی ممتازی می بخشد توجیه و تبیین می کند. در بین اینگونه عناصر مربوط به فرهنگ عامه که در مثنوی هست، آنچه به طبقات محترفه یا آداب و تقالید رایج در زندگی روزانه خلق مربوط است، مثنوی و قصه های آن را آئینه روشنی از زندگی عادی مردم در عصر و محیط زندگی مولانا می سازد. به هر حال، در پاره یی موارد نکات جالب در باب احوال طبقات مختلف عامه و جزئیات آداب و عادات آنها در مثنوی مطرح می شود که تصویرهایی کوتاه و گذرا از زندگی عصر گوینده را مجسم می کند و از این حیث مخصوصاً فوق العاده جالب است.

ب

-
- ۱۰۹/ * پ: ۱۲۷۹/۴ و ۱۴۲۹/۴ و ۲۵۰۹/۶ ، ۱۱۰۲/۲ ~ ، ۳۲۸۸/۴ و ۲۸۷۴/۶ ،
 ۲۱۹۵/۵ ت: ۱۷۱۳/۶ ، ۲۳۰۱/۶ ث: ۱۶۳۰/۳ ، ۴۰۱/۳ ، ۵۱۸/۱ ، ۹۸۰/۳ ،
 ۱۷۵۵/۴ ج: ۲۰۸۶/۴ ، ۱۶۲۵/۱ و ۳۳۱۵/۲ ، ۱۲۰۴/۱ ، ۲۹۷۸/۵ ، ۳۹۴۵/۵ ،
 ۱۴۶۶/۴ ، ۳۰۱۷/۳ ، ۱۰۵۷/۶ ، ۲۲۸۲/۳ ، ۳۷۷۲/۵ ، ۲۸۰۰/۳ ، ۳۱۰۴/۴
 چ: ۲۸۰۳/۳ ، ۱۹/۱ ، ۸۶۸/۴ ، ۱۱۱۴/۲ ، ۲۷۷۷/۳ ، ۲۲۱/۳ ، ۲۶۳/۳ ، ۲۷۲/۵ ،
 ۱۴۸۰/۴ ، ۳۴۴۴/۴ ، ۱۷۳۶/۳ ، ۱۳۲۶/۶ ، ۳۰۸۶/۵ ، ۳۳۵/۶ ، ۲۷۶۵/۲ ،
 ۴۳۳/۶ ح: ۸۶۹/۳ و ۲۷۲۸/۴ ، ۵۳۴/۳ ، ۲۳۰۴/۱ ، ۱۶۶۳/۱ ، ۹۰۴/۱ و ۲۷۳۳/۳ ،
 ۲۹۹/۶ ، ۳۰۸۱/۵ ، ۲۰۵۵/۳ ، ۳۰۵۵/۳ ، ۲۱۹۱/۲ ، ۶۷۵/۳ ، ۲۴۹۹/۶ ،
 ۱۰۹/ ** پ: ۱۸۹۸۹/۴ ت: ۸۵۱/۲

از جمله احوال رسن بازان حرفه‌یی را که در کوی و بازار مایه تفریح خلق بوده‌اند*، افسونگران و کارهای غریب آنها را*، مارگیران و معرکه‌های پر ازدحام آنها را* که گاه به طور جالبی توصیف می‌کند. از احوال دزدان و شبگردان که در دزدیهای خویش دانسته یا نادانسته با پادشاهان و حکام عصر شریک بوده‌اند*، کبوتر بازان که کبوتر را با نی پرواز می‌داده‌اند*، از مطربان شهر که در ماه روزه سحرگاهان بر در خانه‌ها ساز و آواز برمی‌آورده‌اند و اهل خانه را بیدار می‌کرده‌اند تا از آنها به رسم سحوری و طعام سحر چیزی بستانند*، از گدایان مبرم که عباس دبس و قسمتی از تجربه ریاضت و تهذیب شیخ سررزی نمونه احوال آنهاست*، از عوانان شهر که ذایم در پی آزار خلق هستند و از بلایی که به خلق می‌رسد شاد می‌شوند*، زارعان ترک که اغلب حاصل را هم در کار کشت می‌کنند و بیشتر طالب فزونی دخلند نه زندگی خوش*، ترکمانان چادر نشین که بر در خانه و خرگاه خویش سگ می‌بندند تا بیگانه را براند اما خود سگ را بازیچه طفلان خویش می‌سازند*، گازران که هریک با انباز خویش خشک را تر و تر را خشک می‌کنند و با آنکه کارشان در ظاهر ضد یکدیگرست در واقع هر دو فعل واحدی را انجام می‌دهند*، و صوفیان که به عنوان سیر در آفاق غالباً در گرد افق می‌گشته‌اند و از یک خانقاه به خانقاه دیگر می‌رفته‌اند*، تصویرهایی دقیق در مثنوی هست و نظایر این اشارات، احوال طبقات جامعه عصر مولانا را به طور جالبی توصیف می‌کند.

پ

از همین مقوله است اشارات متعدّد به احوال عادی زندگی و آنچه در کوی و بازار شهر، همه روزه، پیش چشم هر رهگذر ممکن است اتفاق بیفتد و آنچه در درون خانه‌ها یا در سفرها غالب مردم ناظر و شاهد امثال و نظایر آنها هستند و در حقیقت توجه به آنها حاکی از واقع‌نگری در زندگی عامه محسوب می‌شود. فی‌المثل، منظره شیر پشمین که برای گدایی می‌ساخته‌اند و دور بازارها و کویها می‌گردانده‌اند*، علم‌های گدایان که برای جلب توجه خلق یا انتساب خویش به مزارات ائمه و اولیاء بیرون می‌آورده‌اند*، کعب بازی طفلان*، و حلوا فروشی کودکان که در کوی و برزن و خانقاه و مسجد همه جا کالای خود را عرضه می‌کرده‌اند*، نوحه‌گران حرفه‌یی که مزد می‌گرفته‌اند و بر مرده‌یی که وی را نمی‌شناخته‌اند ندبه می‌کرده‌اند*، و مستان بیخویشتن که چون از میخانه راه خانه را پیش می‌گرفته‌اند بسا که کودکان به دنبالشان می‌افتاده‌اند*، در مثنوی نشان این واقع‌نگری است.

ت

همچنین اینکه ساحران در ضمن هنرنمایی‌های خویش و آنچه با چشم‌بندی

و خیال انگیزی انجام می دهند از مهتاب شیر می دوشند، آن را مثل کرباس به گز می پیمایند، بر خُم سوار می شوند و آنچه را ناممکن می نماید تحقق پذیر جلوه می دهند*، اینکه کوران قرآن را حفظ می کنند و در گذرها هم می خوانند اما بر سر قرآن و روح و معنی آن دست نمی یابند*، اینکه قصابان چون خواهند از گوسفند کشته پوست برکنند در زیر پوست وی می دمند تا به آسانی پوست حیوان را برکنند*، اینکه غواصان چون به زیر آب روند تو بره ها را در آنجا پرمی کنند و فقط آنگاه که بیرون آیند معلوم می شود هریک از آنها چه غنیمتی به چنگ آورده است*، اینکه نعلبندان چون خواهند اسب را نعل کنند، حلقه یی آهنین که لویشه خوانند در دهانش می نهند تا لبهاشان از کار بازماند و از رنج سیخ و نعل نرمند و نعلبند را با گاز و لگد نیازارند*، اینکه خر فروشان خر و امانده یی را که فروختن خواهند زخمی تیز می زنند تا خر ناتوان از آسیب آن چست در حرکت آید و خریدار از درماندگی و ناتوانی آن آگهی نیابد*، اینکه چون خری کم بها را به بازار آرند در سودا با هم به منازعه برخیزند تا بازار را گرم نمایند و مشتری را به خریداری آن وادارند*، اینکه صیادان مرغ مرده یی را وسیله می سازند تا مرغ هوا را بدان وسیله فریب دهند و صید کنند*، اینکه مردم چون خانه نوسازند هر قدر خانه شان حقیر باشد همسایگان و دوستان آن را بهانه مطالبه ولیمه یی که دق الحصیر می گویند نمایند*، اینکه در خواستگاری پسران جوان غالباً از دلآله یی که به هر خانه یی می رود یاری می خواسته اند* و دست پیمان و نشانی و قماش می فرستاده اند*، اینکه بعد از زفاف داماد را احیاناً بابوغ (=بوق) و طاس به حمام می برده اند و سر و صدای بسیار به راه می انداخته اند*، در عین حال تصویرهایی متحرک و کوتاه از حیات عامه را در مثنوی نشان می دهد.

ث

۱۱۱

بدینگونه، دقت در جزئیات زندگی هر روزینه مردم کوی و بازار که غالباً اندیشه های جالب و دقیقی هم به گوینده مثنوی الهام می دهد، رنگ واقع بینی خاصی به مثنوی می دهد و آن را به زبان عامه نزدیک می دارد. در بعضی موارد حتی احوال و آداب قومی را بی آنکه مربوط به محیط و عصری خاص باشد با

۱۱۰/ * پ: ۱۳۵۳/۶ و ۴۲۱۴/۳، ۱۶۵/۵، ۱۰۳۳/۳، ۲۸۱۶/۶، ۳۶۶۲/۶، ۸۴۶/۶، ۲۶۸۰/۵ و ۲۷۵۵/۵، ۵۷/۴، ۱۴۸۴/۵، ۲۹۴۰/۵، ۳۰۸۲/۱، ۱۵۶/۲، ۳۲۱/۱: ت، ۳۱۵۴/۲، ۱۵۶۸/۴، ۳۹۲/۲، ۴۹۱/۲، ۳۴۲۷/۱، ۱۱۶۲/۳: ث، ۷۲۳/۲، ۲۵۸/۲، ۳۳۱/۵، ۱۵۸-۹/۵، ۲۴۲/۲، ۲۴۷۳/۱، ۳۰۱۴/۴، ۲۳۱/۳، ۳۰۹/۶، ۲۶۸/۶، ۶۳۰/۴، ۵۹۲/۲

الف

رنگ واقع‌نگری جالبی تصویر می‌کند.

از جمله اینکه در حلول ماه روزه، خلق از شهر بیرون می‌آیند و برای جستجوی هلال ماه به بالای پشته می‌روند*، اینکه روستایی چون شهری را دعوت می‌کند بیشتر اوقات دعوت وی حکم آن دعوت زبانی را دارد که در قدیم اهل طهران به اهل قریه شاه‌عبدالعظیم منسوب می‌داشته‌اند و به همین سبب هنوز هم تعارف شاه‌عبدالعظیمی کنایه از دعوتی زبانی است که صمیمانه نیست و نباید آن را جدی گرفت*، اینکه در عیادت بیمار الفاظ و تعبیرات معمول چنان قالبی و مصنوعی است که می‌توان با اندک پیش و پس کردن آنچه را در بیمار پرسی بین بیمار و عیادت‌کننده می‌گذرد قیاس کرد* و با اینهمه آنجا که قیاس نادرست آید کر ساده دلی را که بر قیاس خویش اعتماد کرده است مایه لاغ و مسخره خواهد کرد، اینکه وام دهندگان وقتی از بیماری طولانی و امدار خویش مطلع می‌شوند به طور درمان‌ناپذیری به اضطراب می‌افتند و مرد و امدار را حتی هنگام مردنش هم آسوده نمی‌گذارند*، اینکه اشخاص مفلس را، گه گاه بر چهار پایی می‌نشانده‌اند و گرد شهر می‌گردانده‌اند و جلوی بازارها و مسجدها نگهمیداشته‌اند تا خلق آنها را بشناسند و کسی با آنها سودا نکند* و مایه دردسر نشود، جملگی تصویرهایی از زندگی روزانه است و توجه به آنها حاکی از توجه به زندگی عامه است.

ب

همچنین اینکه وقتی کودک نو پا به زمین می‌افتد برای آنکه خود را نبازد و در پیش جمع گریه سر ندهد به او می‌گویند نمک‌ها را ریختی*، اینکه در میدان بازی کودک احیاناً دامن خود را بالا می‌گیرد و در عالم خیال بر آن سوار می‌شود و خوش می‌تازد و با اینهمه خود او وقتی بزرگ شد از اینکه کودکان را به این کار مشغول می‌بیند به تعجب می‌افتد*، اینکه زن غالباً گریه خویش را همچون دامن تلقی می‌کند که در هر ماجرائی می‌تواند مرد را به وسیله آن صید و رام خویش سازد*، اینکه در نامهٔ تعزیت عنوان نامه را سیاه می‌کرده‌اند*، اینکه طوطی را از پس آینه تلقین و تعلیم سخن می‌داده‌اند*، اینکه آینه را از آهن صیقل زده [۲۶] می‌ساخته‌اند*، و اینکه بر در گرمابه‌ها نقش‌ها بوده است تا رهگذران را به درون گرمابه جلب نماید*، و اینهمه اشارتهایی است که تصویر زندگی عامه را در مثنوی نقش می‌زند و سرّ این نکته را که زبان عامه عنصر عمدهٔ زبان مثنوی است قابل توجیه می‌کند.

پ

۱۱۱/ب* ۱۱۲/۲، ۲۳۶/۳، ۳۳۶۰/۱، ۳۸۹/۲، ۶۴۸/۲، پ: ۳۴۷/۶، ۱۱۳۳/۴،
۲۳۹۴/۱، ۲۱۵۲/۵، ۱۴۳۰/۵، ۹۵۵/۲ و ۲۴۷۱/۴ و ۳۵۰۶/۵، ۲۷۷۰/۱

۱۱۲

اشارت به پاره‌یی خرافات عامیانه هم که در جای جای مثنوی هست (§ ۶۹ ت ~ ۷۸ الف ~) قرابت زمینه فکر و زبان آن را با افق زندگی و تجربه عامه نشان می‌دهد. از آنجمله است: اینکه مرغ از باد هوا آبستن می‌شود* و این نکته‌یی است که آن را به حکماء یونان منسوب می‌داشته‌اند، اینکه زمرد چشم افعی و اژدها را تباه می‌کند* و اینکه الماس و زمرد و بعضی انواع جواهر را از قدیم زهر یا پادزهر تلقی می‌کرده‌اند با همین پندارها رابطه دارد، اینکه مرغ خانگی چون بی هنگام بانگ کند شوم است و سربریدنش واجب است*، اینکه هنگام گرفتن ماه مردم پنگان می‌زنند و دیگ و ظرف مسین را به صدا در می‌آورند* نیز از خرافات عام دیرینه اقوام عالم است و ظاهراً در نزد رومی‌های باستانی هم شایع بوده است. نظایر این خرافات، در مثنوی یک نشانه ارتباط زبان مثنوی با عقاید و فرهنگ عامه است.

الف

همچنین است اشارت به وجود نسناس* که گویند قوم عاد به صورت آنها مسخ شدند و در چهار مقاله شرح جالبی در باب آنها هست، اشارت به غول و اینکه انسان را در بیابان به هر سویی می‌خواند و بدینوسیله به هلاک می‌کشاند*، اشارت به هیکل تعوید که آن را حمایل می‌کرده‌اند و چون در هر بلا و چشم زخمی آن را دافع خطر می‌پنداشته‌اند مواظب بوده‌اند تا آن را یاوه نکنند*، اشارت به تعوید و لاد، که چون زن به هنگام طلق سخت زاید اهل خانه آن را از هر عزیز صاحب همتی طلب کنند*، اشارت به گردنامه* که به وسیله آن معشوق گریز پایا بنده گریخته را به راه می‌آورده‌اند یا از فرارش مانع می‌گشته‌اند.

ب

به علاوه، ذکر بعضی رسم‌ها، مثل خنک زدن که ظاهراً دستک زدن به شکل خاصی بوده است و چون در خفیه و دور از چشم کسی پشت سرش انجام می‌شده است نشان استهزاء کردن و کوچک شمردن او بوده است؛ نظیر شکلک و شیشکی که به طور ضمنی اشارت به گولی و بیخبری و عجز و ناتوانی شخص مورد استهزاء هم دارد*، ده دادن که با اشارت هر دو دست و گشادن ده انگشت کسی را با حالت تحقیر برانند و با نشان دادن ده انگشت هر دو دست، او را دور نمایند یا خاک و مرگ و بلا را بر روی و سر او حواله دارند*، کبودی زدن که کوبیدن خال کبودست بر روی و اندام‌ها مخصوصاً کوبیدن شکل جانوران مهیب از جمله شیر و فیل و مار و اژدها که رسم پهلوانان قدیم بوده است و شاید از مراسم آداب تشرف در مجامع باستانی مردان آریایی. البته اینکه مولانا آن را عادت قزویینان می‌خواند، بی آنکه این دعوی متضمن نفی این رسم در نزد سایر خلق باشد، در مورد

قزوینی‌ها به احتمال قوی باید ناشی ازین امر باشد که قزوین از قدیم ثغر دیلمان و بعد از آن ثغر ملاحده الموت بوده است و اهل آن به همین سبب علاقه داشته‌اند در مقابل تجاوز دشمنان خود را همواره مستعد و مجهز نشان دهند و همه جا به پهلوانی و فروسیت [۲۷] منسوب و مشهور باشند*. اینهمه در مثنوی نوعی و یژگی محسوبست و کثرت اینگونه اشارات در کلام مولانا، توجه خاص وی را به زندگی عامه نشان می‌دهد و وجود الفاظ و امثال عامیانه را در زبان مثنوی قابل توجیه می‌سازد.

پ

۱۱۳

نشان دیگر ازین توجه به زندگی هر روزینه، اشارات مکرر به اسباب زندگی و همچنین کثرت نسبی لغات و تعبیرهایی است که به آنچه با انواع غذا و ظرف و اسباب مطبخ و سفره سر و کار دارد مربوط می‌شود و خود این گونه الفاظ، رنگ واقع‌بینی بارزی به زبان مثنوی می‌دهد.

الف

از این قبیل است الفاظی چون: آب و روغن* که در معنی ما حاضر باشد و آنچه از آمیختن دو چیز ناسازگار که با هم تجانس ندارند سازند و مجازاً به معنی سرهم بندی؛ ابلوج* به معنی قند سوده، قند مکرر؛ اسکره*: ظرف کوچک، کاسه و پیاله خرد که در آن ترشی یا مر با آرند؛ تتماج* که عبارتست از آنچه با آرد و سبزی و اندک گوشت پزند؛ ترک جوش*: گوشت نیم پخته و آنچه با آن سازند؛ ترش با*: آتش ترش؛ حمزه خوار*: آنکه ترتیزک خورد و صوفیه در خوردن آن به استناد آنکه سنت رسول بوده است اصرار داشته‌اند. اینکه بعضی حمزه را نوعی آتش پنداشته‌اند درست نیست، مگر آن آتش را از ترتیزک بسیار درست کرده باشند؛ حویج*: که حوایج مطبخ باشد از سبزی و تره و امثال آن؛ سفاناخ* به معنی اسفناج؛ شربا* به معنی شوربا؛ فخره* و آن نانی است که از سبوس و نخاله سازند و نیز نان کپک زده؛ قف* به معنی قیف؛ قوصره* یعنی زنبیل؛ کفچلیز* یعنی کفچه و چمچه؛ کندوری* که عبارتست از دستار خوان که دست و دهان بدان پاک کنند.

ب

نظایر اینگونه لغات نیز از آنچه به سایر لوازم و اسباب زندگی روزانه مربوط است در کلام مولانا صبغه واقع‌نگری را که در زبان مثنوی همه جا پیدا است بارزتر

۱۱۲/الف: ۳/۳۴۵۹ ، ۳/۲۵۴۸ و ۵/۲۶۳۸ ، ۱/۹۴۳ و ۱/۱۱۵۹ و ۳/۱۲۱ ~ ، ۱/۲۴۵۳ ب: ۴/۷۶۱ ، ۶/۲۱۲۰ ، ۳/۲۱۶ و ۱/۲۹۴۶ ، ۵/۱۱۸ ، ۴/۱۵۱ ، ۶/۴۰۵۰ پ: ۲/۱۷۲ و ۳/۴۷۳۷ ، ۶/۳۱۳ و ۶/۳۳۰ و ۶/۳۴۱ ~ ۱/۲۹۸۱

نشان می دهد.

پ

۱۱۴

این صبغة واقع گرایی که در واقع لازمة بلاغت منبری هم هست، زبان مثنوی را از همه گونه تعبیرات و لغات محاوره و مأخوذ از لهجه های محلی مشحون می دارد. در بین این لهجه های محلی، لغات ترکی و مغولی و یونانی را باید ذکر کرد که در زبان عوام قونیه و اکثر محترفة شهری رواج داشته است. چنانکه تلفظ عامیانه الفاظ و تعبیرات رایج در زبان دری هم، نه تنها به خاطر انس و اختلاط با طبقات عامه بلکه تا حدی نیز به تقلید عمد از طرز تلفظ شیخ صلاح الدین زرکوب مرید و خلیفه محبوب (§ ۵۲ ب)، او در زبان محاوره وی راه یافته است و حتی در دیوان غزلیات شمس هم لفظ قلف* به جای قفل و خراد* به جای خراط به کار رفته است. به هر حال، تعبیرات و الفاظ مربوط به لهجه ها و زبان محاوره، زبان مثنوی را، تحرک و غنای قابل ملاحظه یی می بخشد.

الف

تعدادی از ینگونه لغات، خاص لهجه های خراسانی است که بعضی از آنها با پاره یی تفاوتها همچنان بر زبانها هست. باقی الفاظ محاوره است و غالباً هنوز هم با اندک اختلاف در زبان محاوره دری رواج دارد. از ین جمله است الفاظ: آبستان* به معنی آبستن؛ افتیدن* به معنی افتادن؛ اسکیزه* به معنی جفتک و لگد که اسب و خر اندازند؛ برچی* به معنی چرا و برای چه؛ پد فوز* به معنی نوزاد و کودک شیرخواره؛ پرتنگ* به معنی پرتاب؛ پیشین* به معنی از پیش؛ پلیته* به معنی فتیله؛ تلایدن* به معنی تراویدن؛ تقصیر* به معنی فقیر کوتاه دست؛ تقصیری* به معنی فقر و کوتاه دستی؛ چاش* به معنی توده غله و کوپه خرمن؛ چغز* به معنی له شده زخم و آنچه از درون مجروح باشد؛ چکره* به معنی چکه و قطره؛ چنگلوک* به معنی به هم در شده؛ چی است* به معنی چیست؛ خریار* به معنی خریدار؛ خندمین* به معنی خنده دار؛ خواجهیم* به معنی خواجهین و خواجگی؛ دادر* به معنی برادر کوچک؛ دول* به معنی آنکس که خود را مسؤول و ملوم نداند، گستاخ و پررو؛ دم غزه* به معنی بن دُم؛ زاو* به معنی استاد بنا؛ زب* به معنی آسان و آنچه زیاده سهل و شدنی باشد؛ شرفه* به معنی آواز پاوهر آواز خفیف مانند آن؛

۱۱۳/ب: ۳۴۶/۴ و ۳۴۵۹/۵، ۶۲۵/۴، ۴۱۹۶/۵، ۳۲۴/۲، ۳۷۴۹/۳، ۲۴۰۹/۱، ۳۸۵۷/۶، ۱۰۸۳/۴، ۲۴۰۹/۱، ۲۶۳۷/۴، ۲۸۳۴/۵، ۲۲۲۸/۶، ۲۱۷۱/۴، ۴۱۹۸/۳، ۳۱۱۴/۳،

چاق چاق* به معنی ژغژغ؛ فلاسنگ* به معنی فلاخن و قلماسنگ؛ فرغرده* به معنی پرورده و مربا؛ گال* به معنی فریاد و شادی؛ گرچ* به معنی قاش و بُرین خربزه؛ گواره* به معنی گهواره؛ لُنج* به معنی درون لب و دهان؛ مرگ و جسک* به معنی مرگ و بلا و این تعبیر است که غالباً در مقام نفرین به کار می‌برند؛ ناشتاب* به معنی ناشتا؛ نول* به معنی نوک؛ هئی* به معنی هستی و هئی‌اند به معنی هستند*، که این جمله نظایر دیگر هم در مثنوی دارند.

ب

باری، اکثر اینگونه لغات که در مثنوی مولانا و همچنین در دیوان کبیر نیز هست، از طرز استعمال محلی مأخوذ به نظر می‌رسد و برخی از آنها در استعمال دیگران هم هست.

پ

۱۱۵

در هر حال، پاره‌یی از اینگونه الفاظ اختصاص به لهجه محلی ندارد و به محاوره عام و تعبیرات جاری مربوط است و گه گاه با اندک اختلاف هنوز هم در زبان هر روزینه مردم باقی است. از اینگونه است: آحدات*: جوان نوبالغ عیار و نوحاسته که جزء دستگاه داروغه و ازیاران و دستیاران عسس باشد؛ اُشتُم*: شور و غوغا؛ بَوش*: خودنمایی و جلوه؛ بیات*: نان شب مانده؛ حُرمدان*: جامه دان؛ حیوان*: جانوری که در خشکی زندگی می‌کند؛ خانه*: زن و اهل خانه؛ خو*: هرس کردن شاخ درخت و برکندن گیاه هرزه؛ دبه*: حيله گر و دغا؛ دستخوش*: رام و آسان، دهلیزی*: شایعه و سخن بی پایه، آنچه فقط در بیرون سرای گفته می‌شود و خبر درست اندرونی نیست؛ دول*: دلو؛ شاباش*: تحسین و اظهار رضایت و دعا؛ شاه*: داماد؛ غر*: عیب نامرئی که مردم نمی‌بینند، شکستگی و تورفتگی؛ عور*: عریان و به این معنی در لغت نیست اما در زبان عامه هست؛ فره*: بسیار و فراوان؛ کاغه*: جوانمرد ساده دل و کاکا که مال خود را در راه یاران در بازده؛ کرد*: کرت و قسمتی از باغچه و پالیز که در آن چیزی کارند؛ کلاپسه*:

۱۱۴/ب: ۳/۳۵۶، ۶/۱۳۴۹، ۴/۳۶۲۶، ۲/۲۷۱۳ و ۵/۳۲۶، ۳/۴۶، ۶/۲۲۱۵، ۲/۳۵۲۰، ۳/۱۲۵۵، ۶/۴۰۴۱، ۲/۵۱۷، ۲/۶۲۹، ۶/۱۸۲۶، ۴/۲۳۴۶، ۵/۱۸۸۰، ۳/۳۵۵۶، ۵/۲۴۴۵، ۵/۲۱۱۸، ۶/۱۶۹۹، ۶/۳۷۹۹، ۵/۳۴۷۲ و ۶/۲۷۵۱، ۵/۳۱۰۳، ۵/۱۹۵۷، ۶/۳۵۰۷، ۴/۳۵۶۷، ۶/۳۵۷، ۶/۳۹۴۷، ۱/۱۵۲۸، ۵/۲۴۸۸، ۶/۳۰۰، ۲/۱۵۱۶، ۶/۴۷۵۶، ۵/۳۲۴۲، ۳/۲۶۸۶، ۲/۳۴۰۵، ۵/۲۷۲۶، ۳/۴۱۱۶،

۷۰۲/۴

۱۱۴/ب: الف: دیوان شمس ۵/۲۷۶۳۸، ۲/۸۱۸۵

آنکه سفید و سیاه در چشمش به هم آمیزد از بیخودی؛ لجم*؛ لجن و گل و لای سیاه؛ لوند*؛ شهوت پرست و عشوهرگر؛ لویشه*؛ حلقه‌یی که بر لب اسب و خر نهند؛ لیز*؛ لغزنده و لغزان؛ مانند*؛ همانند و نظیر؛ نهار*؛ ناهار و چاشت، و اینگونه لغات در این معانی بیش و کم همچنان در زبان محاوره باقی است.

الف

همچنین بعضی تعبیرات مثل: آب زیرکاه* در معنی خطر نامرئی و حریف حيله گر؛ از خر افکندن* در معنی به زیر آوردن خصم و از برتری جوئی وی کاستن؛ اشتدلی* در معنی ترسوئی؛ انداختن* در معنی بارانداختن و فرود آمدن؛ بُز گرفتن* در معنی کسی را احمق یافتن و فریب دادن؛ بغل زدن* به معنی گول زدن و در بغل کسی چیزی که نتواند برد نهادن؛ به طاق افتادن* به معنی از حال رفتن و طاق وازو چشم بر سقف مانده افتادن؛ بینی زدن* به معنی بد دماغی کردن و کبرورزیدن؛ بیرویی* به معنی پررویی کردن و بی رودربایستی بودن؛ پخته خوار* به معنی گدا و آنکس که بیرنج و تعب روزی جوید؛ پنبه کردن* به معنی پنبه کسی را زدن و او را با رسوائی از سر واکردن و از جمع خارج ساختن، همچنین رشته کسی را پنبه کردن و او را از نیل به مقصود بازداشتن؛ تا علیها* به معنی آنچه در یک لمحّه توان گفت و به اندک زمان که بر زبان آوردن علیها طول کشد و تا آن اندازه که لفظی کوتاه بر زبان گذرد بیش مدت نگیرد؛ جان تو* در معنی تعبیر عامیانه‌یی که برای سوگند خوردن به جان مخاطب رایج است؛ چنین‌ها* در معنی چنین کسان؛ خشک آوردن* در معنی تن زدن و نم پس ندادن؛ خیرست* در معنی خیر باشد و آنچه در مقام تأیید و سؤال گویند؛ دراز شدن* در معنی دراز کشیدن و خفتن؛ در گوش بودن* در معنی گوش خواباندن و گوش به زنگ و مراقب و منتظر بودن؛ در فُتّاع کردن* به معنی در کوزه سر بسته کردن و فریب دادن کسی چنانکه برای او راه رهایی و فرار از آن فریب نباشد؛ دست رسیدن* به معنی توانایی و قدرت داشتن؛ دُم دراز* به معنی طولانی و دنباله‌دار؛ زیر دست* به معنی پنهانی؛ سبّلت مالیده* به معنی سبّلت تا بداده؛ صدق زدن* به معنی تصدیق کردن و صدّق فِلاّ در باره کسی گفتن؛ عذر کسی را خواستن* به معنی از عهده خجالت کسی برآمدن و پاداش او را به سزا دادن؛ غریب اشماری* به معنی غربتی و لولی، کم زدن* به معنی کنار کشیدن و از جمع داعیه‌داران بیرون رفتن؛ نادیده‌یی کردن* در معنی آنچه امروز ندید بدید بودن می‌گویند؛ نمد افکندن* در معنی مستقر شدن و جا خوش کردن؛ هر چه بتر* در معنی بدترین کار و آنچه بدتر از آنی نیست، که نظایر این ترکیبات در زبان محاوره هنوز هم به نحوی از انحاء با اندک تفاوت وجود دارد.

ب

به هر حال، نظایر این تعبیرات که در مثنوی مکرر به کار می رود نیز بدون شک حاکی از آشنایی گوینده مثنوی بازندگی مردم و از انس او با طرز معیشت و با افق خیال عامه است.

پ

۱۱۶

وجود تعداد قابل ملاحظه‌ی لغات ترکی و مغولی و معدودی لغات یونانی در مثنوی نیز نشانه‌ی از توجه به لهجه‌های محلی و تعبیرات عامیانه است. چرا که در قونیه عصر او، اختلاط عناصر ترک و یونانی با محیط زندگانی و حوزه مجالس مولانا اجتناب‌ناپذیر بوده است و غیر از عناصر ترک و ترکمان که از سلاطین و امراء عصر گرفته تا سپاهیان مزدور و روستائیان و شبانان و حتی بعضی محترفه اهل شهر غالباً از این طوایف بوده‌اند، در بین اهل قونیه تعداد قابل ملاحظه‌ی عناصر یونانی هم بوده‌اند که حتی در حوزه یاران مولانا هم بعضی از آنها مثل علاء‌الدین ثریانوس وجود داشته‌اند و وجود الفاظ و تعبیرات معدود یونانی را در زبان مثنوی همین نکته توجیه می نماید. در غزلیات دیوان کبیر هم معدودی اشعار به یونانی هست.

الف

لغات یونانی در مثنوی البته معدودست و با اینهمه نشان نوعی ارتباط با اهل این زبان محسوبست. از این جمله است الفاظ: استافیل* به معنی انگور⁺، سینور* به معنی قلعه⁺ و احتمالاً نس* به معنی عقل⁺ و البته در مورد اخیر ممکن هم هست کلمه نس فارسی باشد به معنی دماغ، که به طور مجاز در معنی عقل و دماغ و قوه ادراک به کار رفته باشد و در واقع ربطی به لفظ یونانی «نوس» به معنی عقل نداشته باشد.

ب

اما لغات و تعبیرات مغولی و ترکی که در شعر و نثر عصر مولانا در خراسان و حتی عراق و فارس نیز احیاناً انعکاس دارد، در مثنوی به حکم اقتضای احوال عصر و محیط حیات مولانا البته وفور بیشتری دارد. از این جمله است الفاظ و تعبیراتی

۱۱۵/ * الف: ۱۱۶/۵، ۸۱۴/۶، ۱۲۷۹/۴، ۳۳۰۶/۳، ۲۹۶۶/۲، ۳۰۷۲/۳، ۲۱۱۳/۶، ۴۳۰۲/۶، ۶۶۵/۲، ۳۴۵۵/۲ و ۳۷۶/۶، ۱۷۲۰/۴، ۳۱۰۳/۵، ۹۴۴/۵، ۱۴۳۶/۱، ۳۴۰۴/۲ و ۱۵۲۰/۵، ۱۲۲۷/۱، ۲۷۱۱/۵، ۳۷۲۰/۱، ۱۰۸۳/۴، ۳۷۳۵/۵، ۲۹۳۲/۶، ۳۰۹/۳، ۱۵۸/۵، ۴۱۱۰/۳، ۲۴۰۷/۴، ۲۳۷۵/۶، ب: ۱۱۸۵/۱، ۱۰۵۸/۱، ۵۰۶/۶، ۱۱۳۲/۶، ۱۳۶۴/۵، ۲۳۲۳/۱، ۱۶۹۹/۲، ۳۳۸۹/۴، ۳۲۳/۴، ۳۷۳۶/۱ و ۲۶۰۷/۳، ۲۱۷۸/۲، ۷۱۰/۶، ۱۶۰۱/۳، ۴۰۲۰/۳، ۱۹۳۸/۴، ۱۵۶۷/۳، ۲۲۰/۲، ۳۰۶۴/۳، ۱۵۷۵/۲، ۲۲۱۱/۲، ۱۰۹۸/۳، ۱۸۲۰/۴، ۱۹۰۶/۵، ۲۹۵۷/۲، ۴۳۳۶/۳، ۳۶۷۸/۱، ۳۸۱۸/۳، ۳۷۲۱/۵، ۱۸۰۷/۱، ۳۲۳۶/۳،

مانند: اچی* به معنی پیر و مراد؛ ارسلان* به معنی مطلق ترک که معنی سادگی و گولی را هم متضمن باشد؛ اشک* به معنی خر؛ الاچیق* به معنی خانه صحرانیان ترک که از نمد و مو یا چوب و شاخ سازند؛ بیچک* به معنی کارد؛ بگلر* به معنی مهان و بزرگان؛ بنم* به معنی مال من؛ ترکان* به معنی خاتون؛ تغار* به معنی ظرف بزرگ؛ سفراق* به معنی کاسه بزرگ؛ طو* یا طوی به معنی مهمانی و پذیرایی؛ طواشی* به معنی برده و خواجه حرم؛ قازغان* به معنی دیگ؛ قتو* به معنی قوطی، و بدون شک در هر دو موضع که این کلمه در مثنوی مذکورست در همین معنی است و اینکه بعضی آن را نام شهر پنداشته اند [۲۸] ظاهراً خطاست؛ قرناق* به معنی کنیزک؛ فلاوز* به معنی پیشرو؛ قما* لفظ مغولی به معنی متعه وزن جوان که بر سر زن گیرند؛ قنق* به معنی مهمان؛ گوترو* به معنی یکجا؛ نُگر* به معنی نوکر و خادم؛ یا سه* به معنی یاسا و قانون؛ یپنلو* به معنی بازار محلی، یا هفته بازار؛ یُرغا* به معنی یرغی رفتن در طرز سیر اسب؛ یغماجی* به معنی یغماگر و غارتی؛ ینگا* به معنی خواهر یا خاله زن که دست عروس را در مراسم عروسی به داماد تسلیم می کند؛ یواش به معنی اسب رام که سرکشی نکند. بدون شک تعدادی از این لغات حتی قبل از ورود به قونیه و بلاد روم در همان بلاد بلخ و ماوراءالنهر و احیاناً در عراق و شام در زبان مولانا و در محیط یاران و اطرافیان او راه یافته بوده است، اما استعمال آنها در مثنوی از علاقه و انس او با طرز فکر و بیان عامه مریدانش حکایت دارد.

پ

۱۱۷

این توجه به حد ادراک و بیان عامه در عین حال سبب شده است که زبان مثنوی از حکمت ها و امثال عامیانه نیز مشحون گردد و حتی الفاظ مستهجن و آنچه در لسان شرع فحش خوانده می شود و قسمتی از زبان محاوره عامیانه را متضمن است هم در آن راه بیابد. تعداد امثال عامیانه در مثنوی به طور بارزی بسیارست و شاید برخی امثال سایر هم از مثنوی در زبان محاوره رایج شده باشد. به

Noûs . Sinoros . Staphile +/۱۱۶

+/۱۱۶* ب: ۳۶۸۴/۲، ۲۴۴۱/۴ (عنوان)، ۱۱۵۹/۴ و ۳۱۴۹/۴ پ: ۴۵۷۶/۶ و ۳۴۵۶/۶، ۱۴۴۱/۴، ۱۳۴۳/۵، ۱۴۷۶/۴، ۴۱۷۴/۳، ۳۰۱۲/۳، ۳۶۸۳/۲، ۳۷۷۹/۵، ۱۹۰۲/۶، ۲۹۴۲/۳، ۴۷۴۲/۶، ۱۷۱۷/۶، ۱۶۴۳/۳، ۱۴۱۴/۳ و ۸۸۶/۵، ۳۹۴۲/۶، ۱۴۲۹/۴، ۶۷۵/۶، ۱۵۶/۲، ۳۹۶/۲، ۲۱۶۱/۶، ۳۸۱۱/۶ و ۸۵۰/۳، ۴۲۸۳/۶، ۴۸/۵، ۲۰۱۰/۴، ۳۹۵۵/۶

الف

هر حال، کثرت آنها در مثنوی حاکی از انس خاطر گوینده باطرز فکر و بیان عوام است و البته لازمه بلاغت منبری نیز هست.

از اینجمله است امثال و حکم ذیل که به طور نمونه از مثنوی نقل می شود:

آنچه آبست است شب جز آن نژاد*، آنچه از دریاست دریا می رود*، آنچه برماست ای برادر هم زماست*، آنچه در آئینه می بیند جوان پیر اندر خشت بیند عین آن*؛ آنچه کوسه داند از خانه کسان بَلَمِه از خانه خودش کی داند آن*، بار بر گاوست و برگردون حنین*، بانگ دو کردم اگر درده کس است*، بوی گل را از که جوئیم از گلاب*، پشه یی گردد زجاء و مال صقر*، خانه داماد پر آشوب و شر قوم دختر را نبوده زین خبر*، رستمی جان کند و مَجّان یافت زال*، سیلی نقد از عطای نسیه به*، طعمه همرغ انجیری کی است*، کاسه زن کوزه بخور اینک سزا*، کبر زشت و از گدایان زشت تر*، کی بود خود دیده مانند شنود*، کی تراشد تیغ دسته خویش را*، چونکه گاو آرد گره محکم کنید* [۲۹]، گربه بیند دنبه اندر خواب خویش*، گردران با گردن است*، گرزگه بستانی و ننه یی به جای اندر آید کوه زان دادن ز پای*، مهرباله مهر خرس آمد یقین*، یک کف گندم زانباری بین فهم کن کان جمله باشد همچین*، و در سراسر مثنوی امثال و نظایر این گونه حکم و امثال بسیارست.

ب

بعضی تعبیرات هم ظاهراً از اینگونه امثال اخذ شده است که نمونه هایی از آنها نیز در مثنوی هست و کثرت آنها در مثنوی زبان آن را قوت و تحرک خاص می بخشد. از اینگونه تعبیرات است که می گوید: کو بر آب از مکر بر بستی گره* و مراد آنست که فوق العاده حيله گر و مکارست؛ یا: مگس را در هوا رگ می زند*؛ یعنی در کسب قوت به هر چاره دست می زند و فقر او را به هر کاری وامی دارد؛ نی سیخ سوزد نی کباب*؛ یعنی هیچ جانب زیان نبیند؛ ریش بین*؛ یعنی ریش خودت را ببین و حرف کودکانه مزن، یا ریشش را ببین که با چنین ریش و لحيه یی مثل اطفال سخن بیهوده می گوید، یا ریشش را ببین که نشان می دهد لحيانی و احمق است؛ مثل دُرد در جام ماند*؛ یعنی مورد قبولی نیافت و هیچ کس او را نپذیرفت؛ مثل لکلک است هر سال باز می آید*؛ یعنی آمدنش قطع یا متوقف نمی شود؛ مثل صابون سلطانی باقی می ماند*؛ یعنی مصرف و محل خرج ندارد و بیش از طاقت و حاجت طرح و تحمیل شده است؛ دوستی تخم دم آخرست بیم آنست که از وحشت ضایع شود*؛ یعنی در دوستی همواره فرصت به گزینی نیست و بسا که ناخواسته به انسان تحمیل می شود دهقان هم وقتی آخرین تخم ها را که در

دامن دارد می فشاند چون به گزینی نمی کند ممکن است آن تخم ها بارنیاورند یا برشان فاسد و ضایع گردد... پیداست که پاره‌یی از اینگونه تعبیرات در طی زمان متروک می شود و چون تعبیرات دیگر جای آنها را می گیرد گاه فهم آنها در کلام گویندگان محتاج تأمل و تدقیق می گردد.

پ

۱۱۸

برخی از اینگونه تعبیرات تا حدی صبغه محلی و احوال محیط عصری را هم در زبان مثنوی منعکس می کند. به علاوه، اوصاف و احوالی که بعضی اشخاص یا اشیاء از قدیم بدانها مشهور یا ضرب المثل بوده اند، ذکرشان در مثنوی احیاناً طور یست که معلوم می شود در محیط قونیه و حوزه مولانا نیز به صورت و نحوه‌یی خاص مورد توجه و تمثل بوده اند.

الف

از اینگونه است ذکر افلاطون و جالینوس به عنوان ضرب المثل در حکمت و طب* که در مورد جالینوس این نسبت همه جا در کتب مسلمین مذکورست و سبب آن غیر از قرب عهد نسبی او با عصر اسلام، تداول ترجمه های آثار او در بین مسلمین نیز بوده است. در مورد افلاطون هم که حکیم الهی است اشارت به مهارت و تبحر در طب در افواه و السنه عام وجود داشته است [۳۰] و شاید این شهرت در عین حال ناشی از وجود یک افلاطون طبیب که غیر از افلاطون الهی است (§ ۲۵۵ الف) نیز بوده باشد. معهذا، این نکته هم که قبر افلاطون را در آن ایام در نزدیک قونیه نشان می داده اند^۱ توجه مولانا و اهل قونیه را به شهرت افلاطون در حکمت و طب بیشتر توجیه می کند. ذکر سیبویه* به عنوان سرمشق و نمونه در هوش و فطنت، نشان می دهد که در محیط طلاب اهل مدرسه، در آن زمان نیز مثل عهد ما، از همان اوایل شروع به درس نحو و لغت، قصه های راجع به سیبویه و اقران و امثال وی مایه تشویق طالبان علم و اعجاب آنها در حق علماء بوده است.

ب

ذکر کوه اُحد* که در سختی و صلابت مثل است، در عین حال در کلام مولانا از استغراق ذهن وی در اخبار و احوال رسول و از اینکه نام احد فی المثل بیش

۱۱۷/ب: ۱۰۵۴/۲، ۷۶۷/۱، ۳۴۲۹/۶، ۱۶۷/۲ و ۲۰۲۶/۶، ۳۵۶۴/۳،
 ۴۹۵/۲، ۲۷۷۰/۴، ۶۷۲/۱، ۱۰۵۶/۳، ۲۵۵۰/۶، ۳۷۲/۲، ۲۷۱۷/۶،
 ۵۸۰/۱، ۱۵۹۱/۲، ۲۳۱۸/۱، ۳۹۰۵/۵، ۳۲۲۲/۱، ۶۶۶/۲، ۲۴۲۸/۶،
 ۳۴۲۲/۵، ۱۲۶/۳، ۲۱۳۰/۲، ۱۴۱/۴، پ: ۳۳۸/۱، ۲۲۶۲/۱، ۱۶۷۱/۱،
 ۵۴۴/۲، ۷۵/۵، ۲۵۰/۳، ۳۶۶۳/۵، ۲۶۴/۳،

از رضوی و ابوقبیس [۳۱] در محیط یاران و مریدان وی مشهور بوده است حاکی است. اشارت به ذوالفقار* که در حدت و جوهر به عنوان بهترین شمشیر ضرب المثل بوده است و سعدی هم در گلستان بدان اشارت دارد، و همچنین اشارت به کربلا* که همچون نمودار و رمز محل رنج و بلا تلقی می شود به احتمال قوی هر دو، حاکی از تولای علی و اهل بیت رسول است که ظاهراً در بین اخی های حسام الدین و فتیان قونیه، رواجی داشته است.

پ

همچنین است اشارت به اطلس استنبلی* که ضرب المثل در نفاست تلقی می شده است و پیدا است که این متاع پرآوازه بیزانس، در عصر مولانا و در محیط قونیه همچنان موصوف به نفاست بوده است. از همین قبیل است نیز ذکر ادیم طایفی* که از طایف می آمده است و در روم به عنوان ادیم مرغوب شهرت داشته است.

ت

نیز از همین مقوله است ذکر نام بوبکر ربابی* که ضرب المثل در عیاری و چالاکی و در گریز از مضایق و مهالک (§ ۶۸ ب) تلقی می شده است. اینکه در غزلیات دیوان کبیر هم غزلی خطاب به او هست شاید نشان آن باشد که در عصر و محیط مولانا هم کسی وجود داشته است که ظاهراً نام و اوصاف او با آنچه از یک بوبکر ربابی پیشین نقل می شده است توافق داشته است. چنانکه ذکر مکرر نام جوحی (§ ۶۸ ب) در مثنوی* هم ممکن است تا حدی به سبب خلط احوال او با احوال قهرمان قصه هایی باشد که بعدها به نام نصرالدین خوجه یا ملانصرالدین در همه جا و مخصوصاً در سرزمین روم شهرت یافته است و تجسمی از کمال مطلوب ترکیب زیرکی با عیاری و رندی با گولی و ساده لوحی ظاهری که صفات مطلوب دنیای استبداد شرقی است تلقی شده باشد.

ث

در برخی موارد هم که تعبیری ابداعی در مقام ضرب المثل و احیاناً از روی طنز و ظرافت به کار رفته است، باز رنگ محیط یا میراث عصری در آن پیدا است. فی المثل تعبیر عوج بن غز* درباره آن بوقحطک کافر که مهمان رسول شد و در خانه او به یک شب شیر هفت بزر را با نان و آشی که خوراک تمام اهل خانه بود فرو بلعید از رنگ عصر و محیط خالی نیست و در ایجاد این تعبیر بدون شک افسانه عاچ بن عنق* را با آنچه در نزد خراسانیان عهد مولانا هنوز از غارت غزها و بیرسمی های آنها نقل می شده است باید به هم درآمیخته باشد.

ج

البته تعداد بیشتری از نام های مربوط به اشخاص و اشیاء هم که به عنوان ضرب المثل در مثنوی مذکور است مأخوذ از امثال سایر در محاورات عامه است و اختصاص به محیط قونیه و بلخ یا حوزه یاران مولانا ندارد. چنانکه نام حاتم* به عنوان

نمونه سخا و نام عباس دبس* به عنوان نمونه نرگدایی [۳۲]، در محاورات عام و در کتب ادب^۲ هر دو انعکاس دارد و عنوان خنب خسروانی* به عنوان گنج سرشار افسانه‌یی از کتب تاریخ و ادب در محاورات عام وارد شده است. به هر حال، کثرت اینگونه اشارات در مثنوی، غیر از توغل مولانا در ادب، به توجه خاص او بر طرز ادراک و بیان عامه هم دلالت دارد.

چ

۱۱۹

این سعی مولانا در آنکه طرز بیان خود را به زبان محاوره و سطح فهم و ادراک عوام نزدیک دارد، وجود الفاظ مربوط به تفریحات و بازیهای عامه را هم در زبان مثنوی توجیه می‌کند. در بین اینگونه تفریحات که از آنجمله سبق و رمایه نزد متشرعه با قبول تلقی می‌شده است در مثنوی اشارت به تیراندازی به حکم* آمده است که ظاهراً مراد از آن حکم انداز مذکور در کتب لغت باشد و اهل لغت حکم انداز را تیرانداز کامل گویند که هرگز نشانه را خطا نکند^۱. همچنین است اشارتهای مثنوی به حرکات اسب و سوار مثل سکسک و یرغا*، گنبدی کردن اسب*، و اسب یواش* که جمله از آشنایی گوینده با سبق و فروسیت و آداب آن حاکی است و البته ارتباط با فتيان و اخیان که مخصوصاً یاران حسام‌الدین چلبی بوده‌اند ممکن است نیز از اسباب این آشنایی بوده باشد.

الف

از سایر انواع تفریحات عام، اشارتهایی نیز به بازی نرد و شطرنج در مثنوی هست و آنگونه که از راحة الصدور راوندی برمی‌آید، در دستگاه سلاجقه روم ظاهراً لعب شطرنج معمول بوده است.^۲ در واقع، بررغم آنکه فقیهان غالباً درین امور به دیده تحریم می‌نگریسته‌اند، علماء و ارباب هنر آنها را نشانه کمال می‌دیده‌اند. چنانکه تعداد کعبتین نرد را بر حرکات سیارات مبتنی می‌دیده‌اند^۳ و آن را مجرد لهو و لعب نمی‌دیده‌اند و لعب شطرنج را موجب قوی کردن فکر و افزودن عقل تلقی می‌کرده‌اند.^۴ از چهار مقاله برمی‌آید که پادشاهان سلجوقی مخصوصاً به نرد علاقه خاصی داشته‌اند،^۵ و آنگونه که از قابوسنامه مستفاد میشود پیداست که اهل کمال در باب نرد و شطرنج مقید به آداب و شروط بوده‌اند.^۶ به هر حال، از قراین پیداست

۱/۱۱۸ — یاقوت، معجم البلدان، طبع دارالصادر ۴/۱۵۱ — ۲ — حدیقه ۴۳/

۱/۱۱۸ * ب: ۱/۲۴ ، ۳/۲۶۳ پ: ۲/۵۱۰ ، ۲/۲۳۰۰ ، ۳/۷۲

ت: ۶/۱۶۸۵ ، ۴/۱۰۲ ث: ۲/۱۵۷۳ و ۲/۱۹۱۶ ، ۲/۳۱۲۴ - ج: ۵/۷۸

۲/۲۳۰۵ ، ۱/۲۲۴۴ ، ۵/۲۶۸۰ ، ۵/۲۵۲۱

که لعب شطرنج و نرد در عهد مولانا در مجالس عام و خاص متداول بوده است و در بسیاری موارد معاشرت با طبقات خلق آشنایی با مبادی آنها را بر اهل کمال الزام می کرده است. بدینگونه وجود تعبیرات مربوط به آنها در زبان مثنوی نیز در عین حال از شواهد ارتباط مولانا با زندگی عامه و با فکر و بیان آنها محسوب می شود.

ب

از ینگونه تعبیرات است اشارت به آنچه در نرد «زیاد» می خوانند و به قول مولانا این نام جز مجرد اسم چیزی نیست*. نظیر این اشارت در الهی نامه سنائی هم هست و از آنجا برمی آید که مراد نقش زاید یا خال زیادی است که چون از اعداد مطلوب زایدست حریف غالب را بدان حاجت نیست و در بازی تأثیری ندارد. همچنین است اشارت به ششدره در نرد* که در آن حال مهره را امکان حرکت نیست و حال وی یادآور وضعی است که در آن اجتناب از خطر دشوار یا غیرممکن باشد. از همین مقوله است اشارت به شطرنج و آموختن آن* که غافل منکر وقتی الفاظ و نامها را در معنی ظاهر گیرد، از آموختن محروم می ماند. همچنین است اشارت به برد و مات شطرنج* با این نتیجه کنایت آمیز که البته برد و مات از مهره ها نیست، از آنکس است که بازی می کند. همچنین اشارت به فرزین و فرزین بندها که بازیگر به وسیله این گونه بندها حریف را گرفتار می سازد*، اشارت به شطرنج و بازیهای که در طی آن هزاران استاد ممکن است مات شوند*، اشارت به اینکه هر کس بازی نمی داند درین کار توفیق نمی یابد و در بازی ناروا بسا که حریف، شاه را در خانه بیدق نهد* در مثنوی نظایر دارد و آشنایی گوینده مثنوی را با اینگونه تفریحات عام، معلوم می نماید.

پ

۱۲۰

الفاظ و تعبیرات مربوط به فحش و شتم و همچنین تعبیرات و

لغات مشتمل بر ذکر اندامهای جنسی یا اعمال وابسته به اسافل اعضاء که در شعر قدما غالباً جز در هزلیات و خبیثات امثال عسجدی و طیان و سوزنی مطرح نیست نیز در زبان مثنوی بالنسبه زیادست. این نکته، مثل همان بیقیدی بارزی که مولانا در

۱/۱۱۹- فرهنگ آندراج ۱۵۳۸/۲ ۲- راحة الصدور ۴۰۵/ ۳- نفایس

الفنون ۲/۲۲۰ ۴- جامع العلوم ۲۲۰/ ۵- چهارمقاله ۷۰/۶۹

۶- قابوسنامه، باب سیزدهم

۱/۱۱۹* الف: ۳۱۶۴/۲، ۲۰۱۰/۴، ۱۷۸۹/۲، ۲۰۱۰/۴، پ: ۲۰۰۲/۱.

۶۱۳/۲، ۳۶۲۷/۲، ۶۰۰/۱، ۱۳۱/۲، ۲۵۱۵/۲، ۱۴۴۶/۴.

انتخاب الفاظ صیقل یافته متداول در شعر معاصران خویش دارد، و یرگی طرز بیان او و حاکی از اجتناب عمدی است از وسواس ظرافت جویی که ادیبان عفت کلام می خوانند و در رعایت آن گاه سخن را در پرده استعاره می پوشند. در عین حال، ذکر اینگونه الفاظ و تعبیرات در مثنوی طور است که به هیچ وجه محرک تمایلات شهوانی نیست و این نکته به زبان مثنوی حتی آنجا که عفت لفظی هم در آن نامرعی مانده است مزیتی می دهد که به هر حال خالی از اهمیت نیست.

الف

طرفه آن است که بعضی الفاظ و تعبیرات مثنوی که مشتمل بر فحش به نظر می آید، در کلام پدرش بهاء ولد نیز هست. فی المثل آنجا که مدعی معارض را به طیب تشبیه می کند و در خطاب به او می گوید چون «دلیل» تو چیزی جز آنچه نزد طیب دلیل علت است نیست، پس تو نیز مثل او: گوه می خورد در گمیزی می نگر*، ممکن است گفته او متأثر باشد از آنچه بهاء ولد می گوید در موردی مشابه که «طیب گمیز می بیند و گوه می خورد و این فلاسفه را چه دشمنانگی افتاده است با الله که سعی می کنند در نفی الله»^۱. این معنی نشان می دهد که قسمتی از این «سقطهای» بلخی در کلام مولانا، می بایست از یادگار دیار خراسان و عهد صحبت پدر در خاطر وی مانده باشد. اینگونه الفاظ چنانکه از مقالات شمس تبریز هم برمی آید، ظاهراً درین ایام در حوزه مجالس صوفیه چندان قبیح تلقی نمی شده است. جالب آن است که در طی غزلیات دیوان کبیر هم مولانا گاه ازین گونه الفاظ مستهجن به کار می برد** و لطف و ظرافت الفاظ و معانی غزل را که حب عذری از قدیم همواره جاذبه خاصی بدان می داد از بین می برد.

ب

آنگونه که از روایات برمی آید، الفاظ قبیح و فحش های رکیک در زبان محاوره مولانا ظاهراً مکرر می آمده است. افلاکی تصریح می کند که مولانا چون «از کسی رنجیدی و مکابره او از حد شدی غر خواهر گفتی و در همش کوفتی، چه اصطلاح شتم خراسانیان همین است»^۲. به هر حال در ضمن معارف و مجالس مولانا نیز ظاهراً گاه حکایات و ابیات مستهجن نقل می شده است به پارسی یا تازی. این معنی هم هر چند از حد مجاز شرع تجاوز می کرده است، ممکن است تا حدی نیز برای ترک حشمت در صحبت احباب و اجتناب از تکلف در آداب با یاران بوده باشد. با اینهمه، وجود اینگونه الفاظ در مثنوی سخن را از اوج حیات روح فرود می آورد و چیزی از ابتدال زندگی هر روزینه جسم را در آن منعکس می دارد.

پ

در هر صورت، غیر از ذکر اسماء یا اوصاف اندام های جنسی و اعمال مربوط به آنها، تعداد زیادی لغات دیگر در مثنوی هست که به نحوی از انحاء به همین

شرمگاهها و اعمال آنها ارتباط دارد و بعضی از آنها جز و لغات نوادر هم محسوبست. ازینجمله است الفاظ: چمین * به معنی بول، سعتری * به معنی زنی که با زن آمیزد، دب * به معنی آهنگ مخفی که برای کام گرفتن از حریف ساده غافل کنند، شله * به معنی اندام مادینه، کنده * به معنی مخنث، گردک * به معنی درآمیزی و گردهم آیی، که نظایر دیگر نیز دارد. همچنین الفاظ حاکی از فحش و شتم مثل: چاک ران *، زی وقاف *، غر *، کاف ران *، مادر فروش * که نیز نظایر آنها در مثنوی کم نیست و شاید تا حدی از معاشرت دایم با طبقات سوقه و محترفه که اندیشه اکثر آنها و رؤساء آنها از اینگونه امور در نمی گذرد، در زبان مولانا راه یافته باشد.

ت

۱۲۱

دو ویژگی دیگر در زبان مثنوی هست که مایه مزیت آنست:

اول وجود لغات و تعبیرات طرفه و بدیع که اصل تعبیر یا لااقل طرز استعمال آنها تا حدی تازگی دارد و دیگر این نکته که غالباً در هر قصه الفاظ و تعبیرات به طور ماهرانه‌یی مناسب با مضمون قصه هاست.

الف

در بین لغات و تعبیرات طرفه مثنوی که تعدادی از آنها به نحوی در آثار قدما هم سابقه دارد، برخی از آنها در زبان مثنوی از حیث طرز استعمال تازه به نظر می رسد و غالب آنها در مجموع، لطف و طراوت خاصی به زبان مثنوی می بخشد.

ب

ازینگونه است فی المثل الفاظ و ترکیباتی مانند: آتش پا * به معنی بیقرار، آزادی * به معنی شکر و سپاس، آمیخته * به معنی معاشر و مأنوس، اختر باره * به معنی شب بیدار و شب پرست، بیخردگی * به معنی بی مبالا تی، بیگاه * به معنی غروب و دیر وقت روز، خوگر * به معنی خوکرده و معتاد، دادستان * به معنی عدالت و دادرسی، در خوردان * به معنی آنکه جای هر چیز و قدر هر کار را به سزا داند، راست * به معنی موافق، راستانه * یعنی صادقانه و از روی راستی، روحمند * یعنی روحانی و صاحب دل، غمروز * یعنی صاحب عمر، گوشور * یعنی شنوا و نظیر دیده‌ور به معنی بینا، گوشه گشته * یعنی خمیده و مضطرب، گول گیر * یعنی ابله فریب،

۱۲۰/۱- معارف، فصل ۱۵۱ ۲- مناقب ۱/۱۵۱

۱۲۰/۱ * ب: ۲۵۰۷/۶ ت: ۲۱۱۶/۲ ، ۲۹۹۶/۶ ، ۳۸۴۸/۶ ، ۱۴۲۷/۶ ، ۲۴۹۷/۵ ، ۳۰۲/۶ ، ۳۳۵۱/۱ ، ۱۴۵۵/۲ ، ۲۸۹۰/۳ ، ۱۲۳۰/۱ ، ۳۲۳۱/۶ ، ۱۲۰/۱ ** ب: دیوان شمس، ابیات: ۳۳۳۶/۱ ، ۵۱۳۴/۱ ، ۶۴۶۹/۲ ، ۷۵۲۸/۲

مزدمند* یعنی مأجور، نرمسار* یعنی رام و نرم گونه، نوش* یعنی ذوق، یاوه تاز*
یعنی آنکس که بیهوده به دنبال کاری می تازد، که نظایر آنها در مثنوی بسیارست.

پ

در آنچه مربوط به تناسب الفاظ قصه ها با مضمون هر قصه است، بدون شک
قدرت قصه سرایی و بلاغت منبری مولانا هم نقش قاطعی دارد و به هر حال، در غالب
قصه ها، این تناسب بیش از حدی است که زبان قصه آن را الزام می کند و به همین
جهت از مقوله صنعت و مهارت محسوب می شود.

ت

از جمله در قصه پادشاه جهود* که از آیین نصاری و اختلافات مربوط به
عقاید و مذاهب سخن می گوید، الفاظ و تعبیراتی مناسب مانند: مؤمن مظلوم*، سر
انگلیون*، اصحاب کهف*، مسخ*، و سیر باطن* به کار می برد. در قصه
پیرچنگی* که از توبه مطرب پیر یاد می کند، الفاظ و اصطلاحات مناسبی چون
سماع*، ابریشم بها*، زیر و بم*، پرده عراق*، زیرافکند خرد*، بیست و چهار*،
و بانگ زیر* بر زبان می آورد. همچنین در قصه بهیمه صوفی*، لغات و تعبیراتی
مانند آخر*، پالان*، شانه*، پالهنک*، جو و کاه*، و نعل* استعمال می کند.
چنانکه در قصه روستایی و شهری* که چیزی از زندگی شهر و ده تصویر می شود،
الفاظ و تعبیرهایی مانند دکان*، گندم و خوشه*، ابر و باران*، حارس رز*، پشه و
کیک*، و خر کره* بر زبان دارد. در قصه پهلوان و خلیفه مصر* که قصه جنگ و
پهلوانی است، الفاظ و تعبیراتی مانند طبل و علم*، برج سنگین*، منجنیق*،
دُهل*، غلغل و لشکر*، قلب عسکر*، و شیر و کرگدن* می آورد. این مایه دقت در
انتخاب الفاظ، تبحر مولانا را در قصه پردازی و قدرت او را در تعبیر و تقریر منعکس
می نماید. و زبان وی را که مثل زبان نی خاموش و گویاست از لطایف تعبیرات
لبریز می کند و در عین حال شائبه هرگونه عرض هنر را از ساحت آن دور می دارد.

ث

۱۲۱/۱* پ: ۵۱/۴، ۴۵۴۲/۶ و ۲۳۰۱/۵ و ۱۰۱۹/۴، ۱۸۳۹/۳، ۲۳۴۱/۲،
۳۱۳/۴، ۱۵/۱، ۳۸۰۳/۲، ۱۶۸۸/۳، ۲۴۲۸/۴، ۶۱۲/۶، ۵۸۳/۴،
۴۵۰۳/۶، ۳۳۹۹/۳، ۱۲۷۳/۵، ۴۷۷۹/۶، ۹۰۸/۴، ۳۲۸۹/۳، ۳۷۹۵/۴،
۲۱۴۵/۵، ۲۰۷۶/۵، ۳۲۴/۱، ۳۳۷/۱، ۳۶۴/۱، ۴۰۳/۱، ۵۳۶/۱،
۵۷۰/۱، ۱۹۱۳/۱، ۱۹۱۷/۱، ۲۰۸۷/۱، ۲۱۹۱/۱، ۲۱۹۲/۱،
۲۱۹۳/۱، ۲۱۹۴/۱، ۲۲۰۷/۱، ۱۵۶/۲، ۱۵۷/۲، ۲۰۹/۲، ۲۱۶/۲،
۲۳۵/۲، ۲۳۷/۲، ۲۴۷/۲، ۲۳۶/۳، ۲۳۸/۳، ۴۵۸/۳، ۶۱۸/۳،
۶۳۲/۳، ۶۴۷/۳، ۶۵۴/۳، ۳۸۳۱/۵، ۳۸۳۸/۵، ۳۸۴۲/۵، ۳۸۴۰/۵،
۳۸۸۱/۵، ۳۸۸۳/۵، ۳۹۶۷/۵

آتش است این بانگ نای و نیست باد

۵

قافیه اندیشی

۱۲۲

با آنکه در فیه ما فیه^۱ مولانا شعر و شاعری را دون شأن خویش می یابد و اشتغال خود را به شاعری به حساب مراعات حال یاران می گذارد، آنقدرها هم که از بعضی اشاراتش در مثنوی و در دیوان شمس برمی آید به صناعت شعر و شاعری بی اعتنا نیست. به هر حال، تحاشی او از اینکه خود را به شاعری منسوب دارد، نه قریحه شعری او را نفی می کند نه تبحر او را در صناعت شعر که در آن باب، آشنایی با دواوین شعراء عرب و عجم هم بر وفق تأکید و توصیه کسانی چون مؤلف چهارمقاله^۲، هنوز در عصر جوانی مولانا از لوازم شاعری محسوب می شده است، محل تردید می سازد. به علاوه، مثنوی با وجود اشتغال بر مباحث تصوف و حکمت، حتی در طرح این مباحث هم بیان شعری دارد و روح شعر در آن به هیچ وجه در زیر آوار دلالات و مقالات حکمی و عرفانی مستور و مخفی نمی ماند.

الف

کسانی که مثنوی را از لحاظ صنعت شعری ضعیف خوانده اند، بلاشک فقط نمونه های خاصی از شعر را در مد نظر داشته اند و از جوهر واقعی شعر که در مثنوی گه گاه می درخشد و در دیوان کبیر معروف به کلیات دیوان شمس هم جلوه بارز آن حاکی از قوت و کمال قریحه شاعری مولانا است، تصور بسیار محدودی در خاطر پرورده اند. تبحر در صناعت شاعری هم که مولانا غیر از مثنوی در دیوان شمس نیز شواهد وافیه بر احاطه خود در رموز و فنون آن نشان می دهد، در عین حال حاکی از تربیت و تهذیب ذوقی است که تصور بی وقوفی یا کم اطلاعی مولانا جلال الدین بلخی را از رموز صنعت و از سنت و اصول شعر و شاعری ناموجه می سازد.

ب

بدون شک، محیط شهر بلخ در اوایل قرن هفتم هجری که شاهد ولادت و رشد گوینده مثنوی است و همچنین نواحی ترمذ و وخش و خوارزم و سمرقند و بخارا

که تا حدی مهد تربیت نخستین او محسوبست و غیر از پدرش بهاء‌ولد، سایر خویشان و یارانش و همچنین کسانی که در طقّ مهاجرت خانواده‌اش از بلخ و سمرقند تا به شام و روم با وی مأنوس و محشور بوده‌اند نیز به هر حال در آن نواحی نشو و نما یافته‌اند، ازدوران حکومت اخلاف سنجر واتسز ناچار وارث سنت‌های ادبی عهد انوری و ادیب صابر و رشیدالدین وطواط و قاضی حمیدالدین بلخی و بهاء‌الدین منشی بغدادی بوده‌اند و مثل آنها ممارست در نظم و نثر عربی و تأمل در آثار شعرای فارسی را برای نیل به تبحر در فنون ادب و پرورش ذوق کسانی که مایه و قریحه شعر و شاعری داشته‌اند لازم می‌شمرده‌اند.

پ

تحریر و انشاء کتابهایی چون نفثة المصدور زیدری نسوی که یک کاتب و منشی اواخر عهد خوارزمشاهیان پرداخته است و تاریخ جهانگشای جوینی که یک مستوفی و وزیر اهل خراسان مقارن دوران وعظ و تدریس مولانا نوشته است، نشان می‌دهد که از اوایل دوران بلوغ و مهاجرت مولانا (حدود ۶۲۰) تا دوران پختگی و کمال او (حدود ۶۵۸) همواره تبحر در فنون ادب فارسی و عربی و جمع بین فنون بلاغت و انشاء با علوم شرعی و حکمی در حدّ قابل ملاحظه‌یی از لوازم تربیت و تهذیب هر دبیر و شاعری بوده است که در این ایام می‌خواسته است در بین اقران، مشهور و سرآمد گردد. وجود آثار و شواهدی از این فنون در همین دواثر، نشان می‌دهد که در عین حال کسانی هم که اینگونه کتابها به آنها اهداء می‌شده است یا به جهت مطالعه آنها عرضه می‌گشته است، بیش و کم با چیزی از این فنون آشنایی داشته‌اند.

ت

خود مولانا جلال‌الدین، بدون شک درین زمینه مایه قابل ملاحظه‌یی داشته است. چنانکه مکتوبات او از لحاظ اسلوب انشاء غالباً شیوة التوسل الی الترسل بغدادی و مکاتیب رشیدالدین وطواط را به خاطر می‌آورد. همچنین عربیات و ملتمعات دیوان کبیر و مثنوی هم یادآور نظایر همین گونه اشعار در دیوان وطواط و دیوان ادیب صابر از شعراء و کُتاب بلافاصله قبل از عهد ولادت مولانا به نظر می‌آید. و چون آثار امثال وطواط و صابر و مؤلف التوسل الی الترسل در دوران کودکی مولانا که مقارن اواخر عهد خوارزمشاهیان بوده است غالباً نمونه و سرمشق اهل ادب در نثر و نظم عصر محسوب می‌شده است، تأثیر آنها در طرز انشاء نظم و نثر مولانا قابل توجه و قابل توجیه هم هست.

ث

اینکه فقهاء و ائمه و حتی بعضی وعاظ بزرگ عصر هم در خراسان و ماوراءالنهر درین ایام از همین مایه تربیت و تهذیب ادبی بهره داشته‌اند، از لباب

الالباب عوفی که اجزاء آن مقارن همین دوران کودکی و جوانی مولانا تصنیف شده است (حدود ۶۲۵) برمی آید. خود عوفی هم که لباب الالباب و همچنین جوامع الحکایات او حاکی از مهارت و تبحرش در فنون ادب است، مقارن دوران کودکی مولانا در بلاد خراسان و ماوراءالنهر و سند به وعظ و تذکیر اشتغال داشته است. همچنین رضی الدین ابوجعفر محمد نشابوری (وفات ۵۹۸) از ائمه فقهاء این عصر هم که ظاهراً تا حدی تربیت یافته جد مولانا بوده است (§ ۳۱ پ) با وجود تبخر در فقه و فتوی، در عین حال شاعری قوی هم بود و به قول عوفی «چون از استنباط دقایق فقه و حل اشکالات نظر سآمتی می یافت، برای تشحیذ خاطر شعر می گفت»^۳ و اشعارش که در لباب الالباب عوفی و المعجم شمس قیس نمونه شان نقل شده است حاکی از آشنایی وی با دقایق و رموز صنعت شاعری است. از سایر صدور و ائمه خراسان و ماوراءالنهر که هم درین عصر گه گاه به شعر و شاعری می پرداخته اند، شرف الدین حسام الائم محمد بن ابی بکر النسفی صاحب «قصیده نشکند»، برهان الاسلام عُمَر بن مسعود، نظام الدین محمد بن عُمَر، رکن الدین مسعود امام زاده، و شمس الدین داعی الحسینی النسفی را می توان نام برد که نمونه اشعارشان از ممارست و تبحر در فنون شعر و ادب حاکی است. این نکته، رواج تربیت ذوقی و ادبی قابل ملاحظه یی را در نزد فقهاء و علماء و حتی وعاظ عصر کودکی مولانا و دوران حیات پدرش بهاء ولد در خراسان و ماوراءالنهر نشان می دهد.

ج

۱۲۳

با چنین حالی، پیدا است که تربیت مولانا جلال الدین در بلخ و خوارزم و در محیط فارسی زبانان روم می توانسته است مبتنی بر همین مایه تهذیب ادبی بوده باشد. در واقع، نشانه این آشنایی با بلاغت و ادب عربی و فارسی در جای جای مثنوی و همچنین در دیوان کبیر به نحوی جلوه دارد که تردیدی در باب وسعت و عمق اطلاعات او در ادب فارسی و عربی باقی نمی گذارد.

الف

آنچه حاکی از آشنایی با ادب عربی است، البته برای واعظ و مذکری که در حرفه او تفسیر قرآن کریم و روایت حدیث نبوی ضرورتی اجتناب ناپذیر بوده است قابل درک است. تفسیر مفاتیح الغیب امام فخر رازی و تفسیر کشاف زمخشری که ظاهراً هر دو از عهد کودکی و جوانی مولانا همواره در خوارزم و بلخ و ماوراءالنهر و

۱/۱۲۲ — طبع فروزانفر / ۷۴ — ۲ — طبع دکتر معین / ۳۱ — ۳ — لباب الالباب،

طبع نفیسی / ۱۸۴

سایر بلاد مورد توجه و رجوع علما بوده‌اند، اهمیت نقش ادب عربی را در فهم دقیق بیانی قرآن و حدیث که در مجالس وعظ و تذکیر، غور و تأمل در آنها رایج و مورد حاجت بوده است، نشان می‌دهد.

ب

اینکه مولانا و بسیاری دیگر از وعاظ و فقهاء عصر در ظاهر چندان علاقه‌ی به نحو و لغت و ادب نشان نمی‌داده‌اند، ظاهراً از آن روست که اهل زهد توجه به این گونه چیزها را از آنجهت که موجب خودنمایی و شهرت‌جویی است، آنگونه که از فحوای کلام ابن الجوزی^۱ هم برمی‌آید، تا حدی با کراهیت تلقی می‌کرده‌اند و ظاهراً از مدتها قبل نیز، چنانکه از طرز تلقی غزالی^۲ مستفاد می‌شود، از ینگونه دانستنی‌ها آنچه را در فهم قرآن و حدیث ضرورت دارد کافی می‌شمرده‌اند.

پ

این نکته هم که مولانا حتی به هنگام برخورد با شمس تبریزی گه گاه دیوان متنبی را مطالعه می‌کرده است، علاقه او را به ادب عربی نشان می‌دهد و شاید شمس تبریز که گویند وی را از مطالعه آن منع می‌کرده است، غیر از قصد منصرف کردن وی از آنچه تعلق به علم قال دارد (§ ۹۹ الف وما بعد) تا حدی هم می‌خواسته است او را از اشتغال بدانچه تبحر در آن وعظ و تذکیر وی را می‌توانسته است تبدیل به وسیله خود نمایی کند، باز دارد.

ت

در هر حال، تأثیر شعر متنبی از دیوان کبیر و از فیه ما فیه و هم از مثنوی نیز پیدا است^۳. از ین جمله، این اندازه برمی‌آید که مولانا هم مثل بسیاری از علماء و فقهاء عصر، اشتغال به بلاغت و ادب عربی را لا اقل تا آن حد که جهت فهم دقیق قرآن و حدیث ضرورت داشته است و منجر به شایبه خودنمایی در منبر و برتری‌جویی در مجالس بحث نمی‌شده است اجتناب ناپذیر می‌یافته است. شاید به همین جهت بوده است که بر رغم منع شمس تبریز هم هنوز گه گاه به مطالعه دیوان متنبی اشتغال می‌ورزیده است. در عین حال، تبحر مولانا در عربیت که عربیات دیوان کبیر و ملتمعات و ابیات عربی مثنوی و نیز دیباچه‌های عربی مثنوی، آن را پرمایه نشان می‌دهد، به هیچ وجه در حد آنچه نزد مشایخ و زهاد برای فهم قرآن و شریعت واجب است مقصور و متوقف نیست. آثار وی حاکی از توغل قابل ملاحظه‌ی در دواوین شعراء عرب و در کتب لغت و بلاغت که لازمه تربیت ادبی کتاب ذواللسانین عهد خوارزمشاهیان و امثال رشیدالدین و طواط و بهاءالدین بغداد می‌بوده است به نظر می‌رسد.

ث

۱/۱۲۳ — تلبیس ابلیس ۱۲۶/ — ۲ — احیاء علوم الدین ۱/۲۴ — ۲۳، ترجمه

فارسی ۱/۶۶ — ۳ — فیه ما فیه، متن و حواشی ۸/ و ۱۰ و ۲۴۵

درست است که این آشنایی با شعر و ادب تازی، به اشعار عربی او که به میزان بیشتری در دیوان کبیر و تا حدی نیز در مثنوی هست، چندان قوت و انسجام قابل ملاحظه‌ی نبخشیده است و در بعضی از آنها با وجود قوت لفظ و قدرت معنی آثار صنعت و تعقید هم گاه پیداست، لیکن آثار این آشنایی در اشعار فارسی مثنوی و دیوان هم انعکاس دارد و از نقل بعضی مضمونها و تمثیل به برخی اقوال شاعران عرب که در طی اشعار فارسی وی هست نیز نشانه این آشنایی را در می‌توان یافت. این ملاحظات نشان می‌دهد که مولانا به هر حال از آنچه نزد کاتبان و ادیبان و واعظان و حتی فقیهان عصر سرمایه ادب محسوب می‌شده است نباید بی‌بهره مانده باشد و بدون توجه به این عناصر، البته نمی‌توان شعر او را چنانکه هست ارزیابی کرد.

الف

بعضی از این عربیات مثنوی به صورت ملمع است که یک مصرع بیت یا جزئی از آن فارسی است و جز به ندرت غالباً کلام عربی گوینده نیز در همان یک بیت ملمع تمام می‌شود. معهذا، ابیات ملمع و سایر عربیات با آنکه «دهان» «خمش» مولانا را «پر از عربی» هم می‌کند، برای «عرض هنر» نیست [۱]، ناشی از رسم و عاظ و مذکران عصرست که با آوردن عبارات عربی در حشو کلام، غالباً صبغه دینی و قرآنی بیشتری به سخن خود می‌داده‌اند.

ب

ابیات ملمع البته در مثنوی بالنسبه زیادست و وجود آنها و همچنین پاره‌ی مختصات انشائی و نحوی عربی (§ ۹۴ ب و پ) همراه با لغات قرآنی بسیار (§ ۱۰۳ الف و مابعد) و تعدادی الفاظ مأخوذ از حدیث که در مثنوی هست (§ ۱۰۴ ب و مابعد) به زبان مثنوی حالتی عربی مآب می‌دهد که برای خواننده امروزینه گاه ناآشنا به نظر می‌رسد و دشواری را که در فهم آن هست می‌افزاید. اینگونه ابیات، در بعضی موارد صورت منظوم مضمون یا فحوای آیه یا حدیثی است که پاره‌ی از الفاظ اصل را نیز در متن کلام در بردارد*. گاه نیز اخذ و اقتباس منظوم از لفظ و مضمون مثل یا بیتی عربی است*. اما مواردی هم هست که مولانا به رعایت حال مخاطب مبهم (§ ۷۹) یا خاص (§ ۴ الف) یا به اجابت دعوت تقاضاگر درون خویش (§ ۱۶ ب و مابعد) قسمتی از اندیشه و خیال خود را به زبان عربی به بیان می‌آورد. به هر حال، این عربیات به ندرت لطف و طراوت شعر فارسی مثنوی را دارد. اما وجود آنها نشان می‌دهد که در ارزیابی شعر مولانا، از آشنایی بالنسبه وسیعی که گوینده با شعر و ادب عربی دارد نباید غافل ماند.

پ

۱۲۵

اینگونه ملّمعات و عربیات که در مثنوی هست، در بعضی موارد مشتمل بر تضمین و تفسیر قرآن و حدیث است. ظاهراً تداعی مضمون آیه یا حدیث و علاقه به تضمین پاره‌یی از الفاظ آنها، گوینده را درین موارد وامی دارد تا رشته زبان محاوره را رها کند و آنچه را از قرآن و حدیث می‌گیرد هم به زبان قرآن و حدیث به بیان آورد.

الف

فی المثل، یکجا در دنبال این نکته که هر نفس جانهای ما را اندک اندک از حبسگاه جهان می‌دزدد*، به عربی این معنی را می‌افزاید* که آن را تا بدانجا می‌برد که سخنها پاک آنجا صعود می‌کند و از نزد ما بدانجا که هم خدای می‌داند بر می‌رود. و چند بیتی که اینجا به عربی در دنبال مصرعی ملمع‌گونه می‌آورد، تا حدی مأخوذ از قرآن (۱۰/۳۵) است و شامل تضمین و تفسیر آن.

ب

همچنین در دنبال این نکته که روضه بَرّذ و سلام در آتش نمرود درج است و دخل‌ها از بذل و خرج می‌روید* همراه یک بیت ملمع یک حدیث نبوی را به عربی تضمین و تفسیر می‌نماید و اینجا مولانا خاطر نشان می‌کند که پیغمبر به همین سبب گفته است که ای نعمتمندان گشاده‌دستی و سماحت مایه سودست، هرگز هیچ مالی از صدقه کاستی نیافته است و بذل خیرات بهترین رشته‌یی است که مال را برای انسان پایدار می‌کند*. این کلام مولانا، تفسیر و تضمین حدیث نبوی است که در باب صدقات مذکورست.

پ

مواردی نیز هست که ابیات عربی متضمن مضمون مناجات و دعاست. از جمله، یکجا در دنبال این نکته که غیب و آنچه بدان تعلق دارد از دیده نامحرمان پوشیده است اما بر آنها که محرم اسرارند هویدا و عیان است*، ذوق مناجات می‌یابد و طی چند بیت عربی زبان به دعا می‌گشاید که: خدایادیدگان ما در بند مستی دچار گشته است، از ما درگذار که بار ما بس گران است*. با آنکه چیزی از لطف و حال مناجات فارسی در مضمون عربی هست، کلام عربی لطف بیان فارسی را ندارد و آن اندازه ذوق انگیز نیست.

ت

در پاره‌یی موارد، کلام ملمع وی شعر عربی مشهوری را اخذ یا تضمین می‌کند و اینجا پیداست که در واقع همین اندیشه تضمین وی را به خیال عربی سرایی می‌اندازد. فی المثل، یک بیت معروف منسوب به حلاج را که وی در طی آن می‌گوید: یارانِ استوارم مرا بکشید که حیات من درین کشتن است [۲]، یک بار در طی ابیات ملمع گونه‌یی* اخذ و تضمین می‌کند و بار دیگر* مضمون

ث

همین بیت حلاج را در کلام خویش درج و اخذ می کند.

۱۲۶

البته مواردی هم هست که کلام عربی از باب تفتن می آید یا در آن کار، گوینده از سنت و رسم واعظان و فقیهان که گاه با درآمیختن فارسی و عربی لذت معصومانه‌یی از تحسین و اعجاب مریدان می برده‌اند پیروی می کند. از جمله، در اشارت به قصه اهل سبا وقتی از کفران قوم و اینکه پیامبران خویش را تکذیب کردند سخن می گوید*، ناگهان به مناسبت مضمون چند بیت عربی* بر زبان می آورد و طی آن اهل سبا را اندرز می دهد که به پیامبران بگروند، و باز دوباره* تازی را رها می کند و به پارسی بازمی گردد.

الف

بدون شک، مواردی هم هست که عربیات مثنوی در مضمون و نه در طرز بیان چیزی هم از همان شور و هیجان ابیات فارسی را عرضه می کند. از جمله، آنجا که در ضمن حکایت سلیمان و بلقیس به قصه سبا بازمی گردد، با شور و اشتیاق عاشقانه‌یی از این بازگشت خویش به سبا یاد می کند، سخن به عربی می سراید* و لطف و شوری در کلامش هست که شاعرانه است. همچنین وقتی در دنبال اشارت به قصه محمود و ایاز از شور و بیخودی خویش یاد می کند، ناگهان به زبان عربی شکایت سر می کند که چون اصول عافیت از من ضایع گشت دیگر نظم و قافیه چگونه برایم حاصل می آید*. یا وقتی در اشارت به همین گونه بیخودیاها دیگر بار از عشق خود یاد می کند، باز به عربی بانگ برمی دارد که ای مُجیر عقل که خود عقل را مفتون می سازی، خردها را جز تو هیچ امیدگاهی نیست و از آن هنگام که مرا به جنون دچار ساختی، دیگر به عقل هیچ میلی نیافتم*. اینجا کلام عربی از بعضی جهات، ذوق شعر فارسیش را دارد.

ب

وقتی هم در دنبال این اشارت که پیش از خرابی بصره در رهاندنش باید کوشید، به عربی می گوید: ای آنکه بر من می گری و سوگواری می کنی، پیش از آنکه بصره و موصل و یران شود بر من گریه کن*، چیزی از ذوق شعر فارسی را درین ابیات عربی می ریزد. یا وقتی به مناسبت داستان غریب وامدار و محتسب تبریز* از عزیمت وی به تبریز یاد می کند و به شیوه شاعران عرب با ساربان حُدی خوان و ناقة رهوار خطاب در می پیوندد، به زبان عربی می گوید که ای ساربان ناقة مرا

۱۲۵/ب: ۸۸۱/۱، ۸۸۲/۱ پ: ۳۵۷۱/۶، ۳۵۷۲/۶ ت: ۳۳۰۶/۵،

۳۳۰۷/۵ ت: ۳۹۳۴/۱، ۳۸۳۹/۳

همین جا فرود آور* که مرا هنگام یاریگری و نیکبختی آمد و نوبت نیاز و فاقه ام به سر رسید، لحن کلام مثنوی در طی ابیات عربی از پاره‌یی جهات، غزلیات دیوان کبیر را به خاطر می آورد.

پ

در هر حال، عربیات مثنوی تفسیر و تذیل اقوالی است که در ابیات مقدم یا تالی با اشعار فارسیش مربوط می شود و از مجموع آنها آنچه برمی آید این اندازه هست که گوینده با لغت و ادب عربی سابقه انس و آشنایی دیرینه دارد و نمی توان در شعر و ادب فارسی که ادباء آن عصر تبحر و وقوف بر دواوین و اشعار عربی را شرط تبحر در آن تلقی می کرده اند (§ ۱۲۲ الف) مولانا را از آنچه در تربیت و تهذیب شاعران پرمایه لازم شمرده می شده است کم مایه پنداشت.

ت

۱۲۷

این آشنایی با اشعار و دواوین عرب، از بعضی اشارات که در خود اشعار فارسی مثنوی و همچنین در دیباچه های آن هست نیز مستفاد می شود. از جمله اینکه در دیباچه دفتر چهارم ابیاتی از عدی بن رفاع شاعر عهد اموی تضمین شده است که دو بیتش در مقدمه مقامات حریری^۱ هم مذکورست [۳]، شاید قرینه‌یی بر آشنایی مولانا با مقامات حریری به شمار آید. در یک موضع هم که مصرع نخست مطلع یک خمریه معروف ابی نواس را با جزئی تصرف تضمین می کند*، برداشت وی از قول شاعر عرب طور است که نشان می دهد غیر از دیوان ابی نواس می بایست از تفسیری هم که بعضی نقادان در باب تأکید شاعر در الزام ساقی به ذکر نام خمر کرده اند آگاه باشد. چرا که این الزام را نقادان بدان جهت دانسته اند که گویی شاعر می خواهد گوش وی نیز از خمر لذت خود را حاصل کند [۴]. در بعضی موارد، آشنایی گوینده با شعر عربی که مایه الهام اوست نشان صریحی ندارد و آنچه این آشنایی را نشان می دهد، قرابت و شباهت در مضمون و معنی است. از جمله آنجا که جرعه ریزی بر خاک را همچون نشانه‌یی از یاد یاران مهجور ذکر می کند*، به احتمال قوی باید از مضمون قول شاعر عرب متأثر باشد [۵] که منوچهری و حافظ هم در اشارت به این رسم دیرینه باده خواران کهن از آن الهام گرفته اند.

الف

از نظایر این اخذ و اقتباس مخفی و مستور، آنجاست که در قصه اهل سبا وقتی اعتراض منکران را بر انبیاء برمی شمرد، از زبان آنها خاطر نشان می کند که

۱۲۶/ * الف: ۲۸۳۲/۳ ~ ۲۸۳۴/۳ ، ۲۸۳۹/۳ ب: ۸۴۶/۴ ، ۱۸۹۲/۵ ~ ،
 ۱۹۱۱/۵ پ: ۵۳۷/۶ ~ ۳۰۱۴/۶ ~ ۳۱۱۰/۶ ~

گویی خلق عالم از وقتی اینها پدید آمده‌اند ذوق جمعیت و فراغ خاطر را از دست داده‌اند و در محنت و عنا افتاده‌اند و به تعبیر مولانا مرغ مرگ اندیش گشته‌اند*. این اقوال، یادآور قطعه‌یی از ابوالعلاء المعری است [۶] که در طی آن می‌گوید مردم پیش از این زندگی آسوده‌یی داشتند، اینها سخنهای محال آوردند و عیش آنها را تیره کردند. این نکته که این شعر ابوالعلاء در اوایل عهد کودکی و اوان جوانی مولانا در افواه ادباء شایع و رایج بوده است، از این معنی که عین آن، هم در ارشاد الاریب یاقوت (وفات ۶۲۶) و هم در المنتظم ابن الجوزی (وفات ۵۹۷) و هم در انباه الرواة قفطی (وفات ۶۴۶) نقل شده است [۷] برمی‌آید و در آنچه به مضمون آن در مثنوی مربوط است، اگر حاکی از غور در دیوان ابوالعلاء نباشد، به هر حال نشانه‌یی از تبحر در ادب عربی است.

ب

همچنین چند بیت مثنوی هم که قول ترسایان را در باب عیسی و ابن‌الله بودنش به طعن می‌گیرد*، یادآور ابیاتی از لزومیات ابوالعلاء المعری است که در طی قطعه‌یی لطیف و گزنده می‌گوید اگر آنچه ترسایان در حق عیسی گویند راست است، پدر وی کجا بود و چرا وی را از دست دشمنانش نرهانید [۸]. به احتمال قوی توجه مولانا به اشعار ابوالعلاء تا حدی به سبب علاقه به شعر متنبی باشد که معری هم مثل مولانا از دوستان و ستایشگران وی بوده است و حتی یک بار هم در بغداد [۹] به این جهت آزار و اهانت دیده است.

پ

از همین مقوله اخذ و اقتباس مخفی است اشارت به اینکه دنیا به زبان حال بی‌وفایی خویش را به بانگ بلند ندا در می‌دهد*. و هر چند مضمون تا حدی عام است، باز ابیات مشهور ابوالفرج الساوی را در مرثیه فخرالدوله دیلمی به خاطر می‌آورد که ثعالبی آن را در رثیمه الدهر نقل می‌کند و در قصه انوری و ملک الجبال هم در لباب‌الالباب به آنچه درین مرثیه متضمن معنی و مضمون همین گفته مولانا است اشارت هست [۱۰].

ت

از شواهد مربوط به آشنایی مولانا با اشعار و دواوین ادب عربی، نمونه‌های متعدد دیگر نیز در اینجا بر سبیل مثال می‌توان یاد کرد: تضمین* مطلع قصیده معروف لبید بن ربیع که در آن می‌گوید: *ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ؛* اخذ مضمون* معروف متنبی که معنی عام هم هست و در آن خاطر نشان می‌کند که: *وَمَنْ يَكُ ذَا فَمٍ مُّرْمِضٍ، يَجِدُ مُرّاً به الماء الزلّالاً؛* درج و نقل* مصرع معروف مذکور در شعر ابونواس و شعرای درگاه هارون الرشید — *كلامُ اللَّيْلِ يَمْخُوهُ التَّهَارُ؛* نقل مضمون* شعری که مأخوذ از یک قطعه منسوب به مجنون قیس عامری است و طی

آن از اینکه گفته اندلیلی در عراق بیمارست سخن می گوید و به آرزو می خواهد که:
 فَيَا لَيْتَنِي كُنْتُ الطَّبِيبَ الْمُدَاوِيَا؛ ذکر قصهٔ مجنون و ناقه اش* که در آن مجنون هوای
 لیلی دارد و ناقه میلش بدانست که نزد کره خویش بازگردد - هَوَى نَاقَتِي خَلْفِي
 وَقَدْ آمَى الْهَوَى ~ ؛ نقل مضمون* بیتی از منتبّی که در باب شیر خاطر نشان می کند
 که بر تبسم های او ایمن مباش - إِذَا رَأَيْتَ ثُبُوبَ اللَّيْلِ بَارِزَةً ~ ؛ اشاره* به لبید
 ابن ربیع که به علت نزول قرآن کریم و به سبب اعجاب از عظمت آن کلام عظیم
 ترک شاعری کرد؛ ذکر قصه‌ی راجع به امرؤ القیس شاعر* و امیر عرب که از
 افسانه‌های مربوط به مهاجرت او به روم است. اینهمه [۱۱] که در کلام مولانا نظایر
 متعدد دارد، از مواردی است که در مثنوی از سابقهٔ توغل گوینده در ادب و شعر عرب
 حکایت دارد و چون در فیه ما فیه و مکتوبات و مجالس سبعة هم نشانه‌هایی از این
 آشنایی هست، درین باره البته جایی برای تردید باقی نمی ماند.

ث

چنانکه در غزلیات دیوان کبیر هم که تعداد قابل ملاحظه‌ی غزل‌های عربی
 نیز در آن هست از اینگونه اشارات بسیار می آید و به هر حال حاکی از آشنایی با
 دواوین و اشعار عرب است. ازین جمله است آنجا که یک غزل فارسی خویش را
 همچون جواب گفتهٔ منتبّی تلقی می کند که در آن گفته است: فَوَاؤُا مَا تَسْلِيهِ
 الْمُدَامُ**؛ و نیز اشارت به شعری از منتبّی که بدون ذکر نام در مقطع غزلی** به
 شعر او جواب می دهد: بَقَائِي شَاءَ لَيْسَ هُمْ اِرْتِعَالَا، و اینکه شعری از ابوالحسن
 باخرزی در دیوان** هست و همچنین تضمین مصرعی از یک شعر منسوب به شعرای
 عرب**، جملگی شواهدی هستند که بر آشنایی گویندهٔ مثنوی با ادب عربی
 گواهی دارند [۱۲]. با توجه به اینکه مشایخ صوفیهٔ این عصر، از جمله نجم الدین دایه
 مولف مرصاد العباد و شیخ صدرالدین قونوی شارح فصوص الحکم و حتی فخرالدین
 عراقی مصنف لمعات هم با ادب عربی انس بسیار داشته‌اند، درک این نکته که در
 خاندان وعاظ و فقهاء بلخ هم فرزندی چون مولانا که می بایست فقیه و واعظ و صوفی
 شود نمی توانسته است ازین مایه تهذیب و تربیت عصری بی بهره مانده باشد
 (§ ۱۲۲ ث وج) آسان می شود و از اینکه خود وی نسبت به شعر و شاعری اظهار
 کراهت می کند، نفی این تربیت و تهذیب ادبی لازم نمی آید.

ج

۱/۱۲۷ - شریشی، شرح مقامات ۱/۱۵

۱۲۷/الف: ۱/۱۵۶۲، ۴/۲۰۷۸ ب: ۳/۲۹۵۱ پ: ۲/۱۴۰۲ ت: ۴/۱۵۹۳

ث: ۱/۳۹۲۳، ۲/۲۷۳۷، ۴/۲۲۹۸، ۱/۲۶۹۱، ۴/۱۵۴۲، ۱/۳۰۳۹

۱/۵۲۹، ۶/۳۹۸۶

۱۲۸

از شواهد دیگر که حاکی از انس و توغل مولانا در لغت و ادب عربی محسوبست، وجود امثال سایر عربی (§ ۱۰۰ الف ~) و الفاظ مأخوذ از ادب و شعر عرب (§ ۹۸، الف ~) را در مثنوی باید ذکر کرد.

الف

در بین اینگونه لغات و الفاظ مأخوذ از ادب عربی، بعضی الفاظ را اینجا بر وجه نمونه می توان یاد کرد مثل: فد فد* که عبارتست از فلات ریگستان یا زمین سخت [۱۳]، و نحر و بحر* که در این تعبیر بحر در یاست و نحر مخفف نحر البحرست که کناره در یاست [۱۴]، و همچنین است لغتهایی مانند تایق* به معنی شایق و آرزومند، غابر* به معنی گذشته، لدیغ* به معنی آنکس که از مار و کژدم نیش خورده باشد، مناخ* به معنی منزل و آنجا که شتر فرود می آید، برطله* به معنی قلنسوه، که در مثنوی نظایر بسیار دارد و زبان مثنوی را در عین حال غنی و سرشار می دارد.

ب

تعداد زیادی از امثال عربی هم در مثنوی مورد اشارت هست که وجود و وفور نسبی آنها حاکی از همین آشنایی و انس با ادب عربی است در نزد مولانا. از این گونه امثال و اقوال است موارد ذیل: البادی اظلم*، الجارثم الدار*، النار ولا العار*، البصیر مفتاح الفرج*، قیمه کُل امرء ما نوى* و الْعَاقِلُ مَنْ اِنْعَظ بِمَوْتِ جيرانه* که در مثنوی نظایر متعدد دارد [۱۵] و مولانا در بعضی موارد به فحوی و مضمون آنها ناظرست و به لفظ و تعبیر اصل نظر ندارد.

پ

همچنین اشارت به معنی و اشتقاق لفظ «الله» از قول سیبویه* که حاکی از تعمق و تبخر در کتب نحو عربی است. یا اشارت به معنی شیطان که عرب آن را بر اسب سرکش هم اطلاق می کند*، و نیز ذکر نام هایی چون بومره*، و قُزح* و عتبه و ذوالخمار* شواهدیست که تبخر و توغل گوینده مثنوی را در ادب عرب نشان می دهد [۱۶] و چون تبخر در لغت و بلاغت عربی از لوازم احاطه بر تفسیر و فهم قرآن و حدیث تلقی می شده است، البته مولانا که به عنوان واعظ و مدرس به تفسیر هم اشتغال داشته است نمی توانسته است از توجه به ادب عربی و کسب تبخر در آن غافل مانده باشد.

ت

→

۱۲۷/ * ج: دیوان شمس ۲۴۰۷۹/۵ ، ۱۱۹۲/۱ ، ۳۳۱۴/۱ ، ۳۴۷۱/۱۰

۱۲۸/ * ب: ۱۹۴۰/۶ ، ۳۴۹۴/۱ ، ۲۴۵۶/۵ ، ۲۸۶۹/۵ ، ۳۱۰۳/۴ ، ۲۰۷۴/۲ ،

۳۵۵۰/۴ پ: ۴۵۳۳/۶ ، ۳۰۱۰/۶ ، ۳۹۴/۳ ، ۹۶/۱ ، ۲۷۷/۲ ، ۳۱۱۴/۱

ت: ۱۱۶۹/۴ ، ۵۲۴/۵ ، ۶۷۵/۳ ، ۹۶/۶ ، ۱۸۹۵/۶

۱۲۹

نقل و اخذ تعداد قابل ملاحظه‌یی از اقوال مأثور و کلمات منسوب به امیر مؤمنان علی علیه السلام که مولانا در عین تسنن و تا حدی مثل حکیم سنائی غزنوی در حق وی تولا و محبت فوق العاده‌یی نشان می‌دهد نیز در جای جای مثنوی مشهودست و بررغم تردیدی که در صحت انتساب اصل قسمتی از آن اقوال به امام هست، مجرد وجود آن مضمونها در مثنوی لا اقل از تبحر گوینده در کتب ادب عربی حاکی است.

الف

طرفه آنست که بعضی اقوال حکمت‌آمیز منقول از کلمات آن حضرت، در نزد مولانا با حدیث نبوی خلط شده است و به همین سبب به عنوان حدیث تلقی شده است. این معنی، حاکی از توجه مولانای بلخی به لطایف کلام منسوب به علی است که رشید و طواط شاعر و ادیب و کاتب بلخی اوایل عهد خوارزمشاهیان هم مجموعه‌یی از آنها را به شعر فارسی نقل کرده بوده است و احتمال قوی دارد که جلال‌الدین محمد، در دوران کودکی، آن مجموعه یا نظایر آن را به نحوی مطالعه کرده باشد.

ب

به هر حال، پاره‌یی کلمات منسوب به آنحضرت در مثنوی به عنوان حدیث انعکاس دارد. فی المثل، آنچه از وی تحت عنوان تَوَقُّوا الْبَرَّةَ فِي أَوَّلِهِ وَتَلَقُّوهُ فِي آخِرِهِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ فِي الْأَبْدَانِ كِفْعَلِهِ فِي الْأَشْجَارِ أَوَّلُهُ يُحْرَقُ وَآخِرُهُ يُورَقُ^۱، نقل است در مثنوی به صورت اِغْتَنِمُوا بَرَّةَ الرَّبِّ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ وَاجْتَنِبُوا بَرَّةَ الْخَرِيفِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ نقل است و به صورت حدیث که پیغمبر گفت از باد بهار تن میپوشانید*، و مضمون این کلام وی: يَا بَنِي آدَامَ وَمُصَادَقَةُ الْآحْمَقِ فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيَضُرَّكَ^۲ در مثنوی منسوب به پیغمبر شده است که گفت عداوت ناشی از خرد، بهتر از مهری است که از جاهل می‌رسد*. حکایتی هم که مولانا در ذیل این قول و تأیید آن نقل می‌کند، نشان می‌دهد که اینجا از آنچه به گفتار پیامبر منسوب می‌دارد به همین کلام منسوب به امیرالمؤمنین نظر دارد، نه اقوال مشابه که مناسب این گفتار از دیگران نقل شده است.^۳

پ

تعدادی مضامین هم هست که با دیوان منسوب یا اشعار منقول از آنحضرت مربوط به نظر می‌رسد و با آنکه در اسناد دیوان در شکل موجود به آنحضرت جای تردیدست [۱۷] بدون شک معدودی اشعار منسوب به آنحضرت از مآخذ قابل اعتماد نقل است و در انتساب آنها جای شک نیست. به هر حال، در عهد حیات مولانا و قبل از آن، پاره‌یی اشعار و ابیات به آنحضرت منسوب بوده است که به احتمال قوی

ممکن است انتساب به خاندان شمس الائمه سرخسی و تصور ارتباط با اهل بیت (§ ۳۱ پ) مولانا را از کودکی به جستجو و مطالعه اشعار و کلمات منسوب به آن حضرت واداشته باشد. به هر حال، تعبیر عالم اکبر در مثنوی* که عالم اصغر مقابل آنست و در کتب حکما از جمله در رسائل اخوان الصفا هم از این اندیشه یاد می شود به احتمال قوی، ممکن است مأخوذ از عبارت مذکور در یک قطعه منسوب به حضرت باشد که در دیوان وی نقل است و در کلام حکما هم مکرر بدان اشارت هست: **أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جَزْمٌ صَغِيرٌ، وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ؟** چنانکه اشارت به این نکته هم که علم دوگونه است علم کسبی و علمی که بخشش یزدان باشد، در مثنوی* ظاهراً مأخوذ از قطعه‌یی است منسوب به حضرت که در احیاء علوم الدین غزالی^۵ هم نقل است و این گونه موارد نظایر دیگر نیز دارد [۱۸].

ت

پاره‌یی مضامین که با اقوال و امثال منقول از کلام حضرت علی مناسبت دارد، ظاهراً از مآخذ نهج البلاغه و از طریق کتب ادب و حکم باید نقل شده باشد و از همین جاست که در شرح ابن ابی الحدید هم غالباً مذکورند. از جمله، وقتی مولانا ضمن اشارت به خلقت چشم می گوید از دو پاره پیه خداوند نورروانی ساخته است که، موج نورش می رود تا آسمان*، هر چند نظیر آن از ابن سماک هم در صورت دعا نقل است، به احتمال قوی مضمون قول وی مأخوذ باشد از کلام منسوب به حضرت: **إِعْجَبُوا لِهَذَا الْإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَخْمٍ وَيَتَكَلَّمُ بِلُحْمٍ وَيَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَيَتَنَفَّسُ مِنْ خَرْمٍ**. چنانکه وقتی ضمن تفسیر آیه شریفه **كُلُّ يَوْمٍ هُوَ يَوْمٌ شَأْنٌ** (۲۹/۵۵) در طی بیان خاطر نشان می دارد که خداوند هر روز لشکری از اصلاص به ارحام، لشکری از ارحام به عالم خاکدان، ولشکری از دنیای خاک به عالم مرگ می فرستد*، الهام از کلام منسوب به آن حضرت دارد که می گوید: **لِلَّهِ تَعَالَى كُلُّ لَحْظَةٍ ثَلَاثَةُ عَسَاكِرٍ، فَعَسَاكِرُ يَنْزِلُ مِنَ الْأَصْلَابِ إِلَى الْأَرْحَامِ وَعَسَاكِرُ يَنْزِلُ مِنَ الْأَرْحَامِ إِلَى الْأَرْضِ وَعَسَاكِرُ يَنْزِلُ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ**^۷.

ث

همچنین این نکته که مثنوی فرمانروا را به حوض و خلق را به لوله‌ها تشبیه می کند که هر آبی در حوض هست در لوله‌ها نیز همانست*، به اغلب احتمال مأخوذست از گفته امام: **الْمَلِكُ كَالْتَهْرِ الْعَظِيمِ تَسْمِدُهُ مِنَ الْجَدَاوِلِ فَإِنْ كَانَ عَذْبًا عَذَّبَتْ وَإِنْ كَانَ مِلْحًا مَلَحَتْ**^۸ و اینکه نظیر آن از ابومسلم خولانی هم نقل شده است^۹ با استناد قول به حضرت منافات ندارد. همچنین طرز اشارتی که در مثنوی به مسأله فسخ عزائم و همیم انسانی آمده است*، طوری است که به نظر می آید ناظر به عبارت کلام حضرت باشد در باب معرفت خداوند: **عَرَفْتُ اللَّهَ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَ**

نقض الهمم^۱. چنانکه اشارت به قضای الهی که اجتناب ناپذیر و مایه عجز عقل و درماندگی آن است، در این عبارت منسوب به آنحضرت: إِذَا جَاءَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا نقل است و این نکته مکرر* در مثنوی به بیان آمده است. قول معروف اَتَّقِ شَرَّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ در مثنوی* نیز ظاهراً از نظیر این عبارت که منسوب به آن حضرت است مأخوذ باشد. البته کثرت و تعدد موارد شباهت بین مضامین مثنوی با حکم و اقوال منسوب به امیرمؤمنان نشان می دهد که این موارد ناشی از تأثیر و اقتباس است، نه از توارد و اتفاق. و اینهمه حاکی از آن است که مولانا به حکم تربیت و تهذیب ادبی عصر با لغت و ادب عربی و اقوال بلغا هم مثل معانی و الفاظ قرآن و حدیث آشنایی تمام دارد.

ج

۱۳۰

به علاوه، مطالعه مثنوی و دیوان نشان می دهد که آشنایی مولانا با دواوین و اشعار شاعران فارسی گوی متقدم هم باید قابل ملاحظه بوده باشد. و با توجه به این نکته که نقل اشعار و ابیات ظاهراً حتی از عهد شیخ ابوسعید ابوالخیر (وفات ۴۴۰) در مجالس وعظ صوفیه متداول بوده است و اینکه حتی قدیمترین تذکره موجود شعرای فارسی که لباب الالباب نام دارد مقارن عهد کودکی و بلوغ مولانا به وسیله یک واعظ و مذکر این عصر که خودش نیز اشارت به مجالس وعظ خویش دارد تصنیف شده است، جای تردید باقی نمی ماند که در خانواده‌یی مثل خاندان بهاءولد، تربیت فرزندی که می بایست مسند وعظ و تذکیر پدر را اشغال کند، نمی بایست (§ ۱۲۳ الف و مابعد) از الزام وی به حفظ و روایت اشعار و ابیات فارسی خالی بوده باشد.

الف

بدون شک، رواج رسم جمع و تدوین سفینه‌ها و مجموعه‌ها که عوفی مؤلف لباب الالباب هم تذکره خود را ظاهراً از روی همانها تألیف کرده است و خالی بودن کتابش از اطلاعات قابل ملاحظه‌یی راجع به احوال صاحبان اشعار نیز باید تا حدی به همین سبب بوده باشد، مخصوصاً نزد وعاظ و مذکران که به اقتضای پیشه و

۱۲۹/۲۰۱- شرح نهج البلاغه ۳۰۴/۴ ، ۲۵۹/۴ ۳- احادیث مثنوی ۶۱/۱ ۴- دیوان، طبع عبدالعزیز کرم/۵۷ ۵- احیاء ۱۳/۳ ۶ و ۷- شرح نهج البلاغه ۲۴۴/۴ ، ۵۵۹ ۸ و ۹- ایضاً ۵۴۱/۴ ، ۳۵۰

۱۲۹/۱۰۰* پ: ۲۰۴۶/۱ ، ۱۸۷۷/۲ ت: ۵۲۱/۴ ، ۱۹۶۰/۴ ث: ۲۴۵۱/۲ ، ۳۰۷۲/۱ ج: ۲۸۲۰/۱ ، ۴۴۶۲/۳ (عنوان) و ۴۳۸۴/۶ ، ۹۹/۱ و ۳۸۸۲/۳ ، ۲۶۳/۳

موافق رسم و قاعده‌یی قدیم غالباً در مسافرت و نقل و انتقال بوده‌اند متداول بوده است. اینکه در مثنوی و دیوان کبیر نشانه‌آشنایی با بسیاری از شعراء متقدم انعکاس دارد اما نشانی از ممارست مستمر در اکثر آنها مشهود نیست، به احتمال قوی باید ناشی از همین نکته باشد که مولانا هم مثل سایر وعاظ و مذکران عصر غالباً بیشتر با مجموعه‌ها و احیاناً با منقولات رایج بعضی ابیات و اشعار قدما سروکار داشته است تا با خود آنها. در این مجموعه‌ها و منقولات هم اشعار گزیده از جد و هزل و از تغزل و تشبیب با قطعات اخلاقی و با تحقیق و زهدیات به هم آمیخته بوده است. تأثیر انواع مختلف این گونه اشعار در مثنوی و در دیوان شمس پیدا است و به هر حال نشان می‌دهد که قریحه شاعرانه مولانا از کودکی و جوانی می‌بایست به وسیله حفظ و نقل اشعار فارسی و عربی تشحیذ و تقویت شده باشد.

ب

در بین آنچه حاکی از آشنایی با شعر قدماست، دیوان کبیر پاره‌یی موارد را نشان می‌دهد که شامل تضمین، اخذ یا استقبال از اشعار آنهاست و معلوم می‌دارد که توافق برخی مضامین مثنوی با اشعار قدما از مقوله توارد یا اتفاق نیست، از مقوله تأثیر ناشی از حفظ و روایت است.

پ

۱۳۱

از جمله در دیوان کبیر** این مطلع معروف کسائی که می‌گوید: صبح آمد و علامت مصقول برکشید،^۱ با اندک تفاوت، مطلع یک غزل مولانا واقع شده است. همچنین این مطلع یک غزل دیگر دیوان** که می‌گوید: صد مصر مملکت ز تعدی خراب شد، بدون شک مأخوذ از مطلع یک قصیده معروف خاقانی است ازین قرار: آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد.^۲

الف

در مقطع یک غزل دیوان** هم مولانا تصریح می‌کند که در آن نظر به «مجابات» مجیر دارد که البته مراد مجیرالدین بیلقانی (وفات حدود ۵۸۶) است در آن قطعه که گفت — بر سر کوی تو عقل از سر جان برخیزد. همچنین مرثیه کوتاه منسوب به رودکی در حق مرادی شاعر^۳، موجب الهام قطعه‌یی مشابه اما طولانی درباره مرگ سنائی به سراینده دیوان کبیر گشته است. و چون این شعر مولانا را در دیوان** نمی‌توان مرثیه‌یی به مناسبت وقوع وفات سنائی (۵۴۵) شمرد، ناچار باید آن را نیز از مقوله آنچه مولانا «مجابات» می‌خواند شمرد. و هر چند مرثیه ظاهراً از رودکی نیست، تتبع آن به هر حال حاکی از تدقیق و تأمل مولانا در نمونه اشعار و سبک بیان قدماست.

ب

در مطلع غزلی دیگر از دیوان، مصرع اول** مأخوذ از انوری است. چنانکه

یک بیت** از لیلی و مجنون نظامی^۴ و چند بیت** از یک غزل خاقانی^۵ هم با اندک تفاوت در غزلهای دیوان کبیر آمده است. همچنین اشارت به سخن سنائی و عطار هم که در دیوان کبیر** هست، البته حاکی از توجه دایم مولانا به آثار آنهاست.

پ

۱۳۲

تأثیر شعر قدما در مثنوی البته قابل ملاحظه است و با اینهمه در بعضی موارد چندان بارز هم نیست. از جمله، یکجا دربارهٔ رو نهادن آن بندهٔ عاشق که وکیل صدر جهان بود به بخارا، وقتی می گوید که در آن حال برای اور یگ آمون چون حریر و آب جیحون به اندازهٔ آبیگری بود* هر کس با شعر قدما آشنایی دارد به یاد شعر جوی مولیان رودکی می افتد که در ذکر اشتیاق بازگشت به بخارا ریگ آموی و درشتی راه او را به پرنیان تشبیه می کند و آب جیحون را با همه پهنآوری فقط به اندازهٔ بی که خنگ یاران را تا میان آید نشان می دهد^۱.

الف

پاره‌ی ابیات مثنوی نیز یادآور اشعار مشهور از شاعران گذشته است و ممکن است گوینده ناخودآگاه متأثر از آنها باشد. از جمله، آن اشارت که یکجا در باب نامه و عنوان می کند و از اینکه عامه از روی فهرست نامه متن آن را حدس می زنند* هر چند مضمون عام است و در اقوال دیگران هم بدان اشارت هست، شاید مخصوصاً از تأثیر قول ابوحنیفه اسکافی که در قصیدهٔ نونیه معروف خویش بدین معنی اشارت دارد خالی نباشد: بتوان دانست حشونامه زعنوان^۲. همچنین آنجا که از زبان عاشق خواب رفته می گوید: آنچ برما می رسد آن هم زماست*، بدون شک به مضمون قول عقاب تیرخورده نظر دارد که در کلام ناصر خسرو^۳ آمده است و منشأ مثلی سایر گشته است.

ب

نیز به احتمال قوی اشارت به کدو و بالا رفتنش از دیوار و درخت در مثنوی* با آنکه مضمون تجربی و عام است، مأخوذ از یک قطعهٔ منسوب به ناصر خسرو باشد که معروف است و سؤال و جوابی طرفه را در بردارد: نشنیده‌یی که زیر چناری کدو بنی^۴. چنانکه مضمون این قول مولانا که در نامهٔ غلام به پادشاه ضمن خطابی که به او دارد

۱/۱۳۱ - المعجم / ۳۴۷ - ۲ - دیوان خاقانی / ۱۵۲ - ۳ - لباب الالباب ۸/۲

۴ - لیلی و مجنون ، طبع وحید / ۲۵۰ - ۵ - دیوان خاقانی / ۷۶۱

۱۳۱/ ** الف : دیوان شمس ۹۱۹۷/۲ ، ۹۲۱۳/۲ ب : ۸۱۵۵/۲ ، ۱۰۶۳۴/۲

پ : ۲۳۹۷/۱ ، ۷۳۱۲/۲ ، ۷۳۷۷/۲ ، ۲۹۲/۱ ، ۷۳۵/۱

کف ممدوح را از ابر برتر می داند و خاطر نشان می کند که ابر هر چه می دهد گریان می دهد و، کف تو خندان پیایی خوان نهد*، به احتمال بسیار از گفته رشید و طواط مأخوذست که در خطاب به ممدوح می گوید ترا به ابر مانند نمی کنم چرا که — او همی بخشد و همی گرید توهمی بخشی و همی خندی^۵. جالب آنست که خود و طواط هم مضمون را از یک شاعر عربی گوی گرفته است. [۱۹]

پ

مضمون قولی هم که از زبان نصوح در باب نسبت وی با ابلیس می گوید* هر چند تا حدی مضمون عام به نظر می رسد، ممکن است از یک بیت معروف سوزنی سمرقندی مأخوذ یا متأثر باشد که می گوید، به یک صغیره مرا رهنمای شیطان بود به صد کبیره کنون رهنمای شیطانم.^۶ همچنین این سخن که پادشاه حریص را گدا می خواند* با آنکه مضمون عام و شایع به نظر می آید، ممکن است ناظر به یک گفته معروف انوری باشد که در پایان قطعه یی معروف می گوید: هر که خواهد گر سلیمان است و گر قارون گداست.^۷

ت

به علاوه، از یک قطعه انوری که متضمن قصه یی مستهجن نیز هست، هم قصه را اخذ می کند و هم قسمتی از کلام شاعر را تضمین می نماید*. از قراین پیداست که مولانا در جدّ و هزل، از دیوان انوری که در زادگاه وی به سبب قصه هجو بلخ و ماجرای که منجر به اهانت و ایزاء اهل بلخ در حق انوری گشت،^۸ مشهور بوده است باید متأثر باشد.

ث

آشنایی احتمالی با شاهنامه که در یک قطعه بالنسبه مشهور منسوب به مولانا احوال پهلوانان آن تأویل به معنی رمزی می گردد و این قطعه که در بعضی تذکره ها به مولانا منسوبست [۲۰] چون دردیوان کبیر نیست انتسابش البته محل تأمل بسیار است، باز در مثنوی از اشارت به نام رستم و زال*، و سیمرغ* هم برمی آید. البته اشارت به کوه قاف در مثنوی*، حتی برای گوینده یی که با عطار و منطق الطیر و اشارات حکماء و صوفیه درین باب آشناست، باز سابقه آشنایی با سیمرغ شاهنامه را در وی محل نفی یا شک نمی کند. اشارت به گرفتاری و هلاک رستم هم که در تعبیر مثنوی* ناشی از شهوت وی و در واقع از علاقه اش به حفظ نام و ناموس خویشان است نیز نشان می دهد که حکایات رستم بر مولانا پوشیده نیست و در اثبات این امر، به قطعه معروف منسوب که در تذکره ها مذکورست و ممکن است در واقع از مولانا هم نباشد حاجت نیست.

ج

اشارت به ویس و رامین* و اینکه یکجا هم مولانا به این قصه و داستان شیرین و خسرو ارجاع می دهد* تا نشان دهد اینگونه ابلهان از حسدها در عالم چه

کرده‌اند، نیز نشان‌آشنایی با این هر دو قصه است. پیداست که این آشنایی نباید تنها مبتنی بر منقولات جزئی از اصل قصه یا ناشی از مسموعات مأخوذ از منتخبات سفینه‌ها و مجموعه‌ها باشد. اینکه در عنوان حکایت مربوط به توبه نصوح*، بدون اشارت به نام قایل، بیتی را ذکر می‌کند که تعلق به منظومه ویس و رامین فخر گرگانی^۹ دارد و در یک موضع از متن مثنوی* هم مضمون آن را به مناسبت اخذ می‌کند، با توجه به شهرت فخر گرگانی که عطار هم افسانه‌یی در باب احوال او نقل می‌کند^{۱۰} و با در نظر گرفتن یک اشارت که سید برهان محقق به همین بیت منقول مولانا از ویس و رامین دارد^{۱۱}، جای تردید نمی‌ماند که ویس و رامین فخر گرگانی در آن ایام نزد متصوفه و عوام خراسان شهرت و رواج داشته است و وقتی امثال نظامی و سعدی از آن متأثر شده باشند^{۱۲}، اینکه مولانا هم از آن مطلع و متأثر باشد جای تعجب نیست.

چ

چنانکه از خسرو و شیرین نظامی هم که بدون اشاره به نام نظامی، از آن «قصه»، در ردیف ویس و رامین یاد می‌کند* ظاهراً آگاهی درست دارد. و با توجه به علاقه‌یی که عطار به این شاعر زاهد قصه‌گوی عصر نشان داده است و تا حدی ظاهراً از او هم متأثر شده است^{۱۳}، این نکته که فی المثل یک دو بیت مثنوی* از حیث لفظ و معنی یادآور این بیت معروف شیرین و خسرو باشد که می‌گوید: به نزد عقل هر داندده‌یی هست که با گردنده گرداننده‌یی هست،^{۱۴} مایه تعجب نخواهد بود. نه آیایک بیت محزن‌الاسرار را هم مطلع غزلی ساخته است و از مضمونش هم در مثنوی حکایتی پرداخته است؟ [۲۱]

ح

از خاقانی هم در مثنوی یکجا* اشاره‌یی به نام یک قصیده او که عنوانش قصیده منطق الطیر^{۱۵} است دارد. به علاوه در قصه طوطی و بازرگان* هم ممکن است از اشارتی که شاعر شروان در تحفة العراقین به این قصه دارد^{۱۶} بی اطلاع نبوده باشد. همچنین وقتی مولانا می‌گوید چون دبیرستان صوفی زانوست*، هر چند اشاره به رسم مراقبه صوفیه دارد به حکم توافق و تناسب الفاظ، به احتمال قوی باید متأثر از قصیده معروف خاقانی باشد که در آن دل را پیر تعلیم می‌خواند و خود را شاگرد وی می‌یابد که سر زانو دبستان اوست—دل من پیر تعلیم است و من طفل زباندانش^{۱۷}. چنانکه وقتی مولانا مخاطب را عتاب می‌کند که دعوی رها کن از آنکه به مقام کاملان نرسیده‌یی بلکه هنوز شاگرد دلی و مستعد*، در همین تعبیر شاگرد دل شاید تعریضی به همین قول خاقانی داشته باشد.

خ

۱۳۳

نفوذ سنائی و عطار در مثنوی، البته از نفوذ گویندگان دیگر بیشترست، و اینکه شیخ عطار هنگام عبور بهاء‌ولد از نشابور به بغداد، نسخیه‌ی از اسرارنامه‌ی خویش را به پسر وی جلال‌الدین محمد هدیه کرده باشد (§ ۳۹ پ‌وت) و همچنین این نکته که مولانا مثنوی را تا حدی برای آنکه جای حدیقه را در نزد پیروان وی بگیرد نظم کرده باشد [۲۲] ممکن است بدان سبب مورد تأکید واقع شده باشد تا مثنوی را تکمله و دنباله‌ی کاری نشان دهند که از سنائی و عطار آغاز گردیده است و در عین حال بدینوسیله، آنچه را مولانا در زمینه‌ی مقالات و افکار صوفیانه یا طرز بیان آنها به عطار و سنائی مدیون است توجیه نمایند.

الف

در واقع، تأثر مولانا از عطار در مثنوی نه فقط در قصه‌هایی که به احتمال زیاد از مثنویات عطار اخذ کرده است (§ ۱۶۳ ب) پیداست، بلکه خود وی غیر از اشارت‌هایی که در دیوان به عطار و سنائی دارد، در مثنوی یکجا به اینکه از عطار اخذ مضمون می‌کند تصریح می‌نماید* و جای دیگر در عنوان سخن*، گفته‌ی خود را تفسیر یک بیت عطار نشان می‌دهد.

ب

اما سنائی که مولانا وی را نیز مثل عطار بارها در دیوان با محبت و ارادت یاد می‌کند، در مثنوی نیز به عنوان حکیم*، حکیم غزنوی*، و حکیم کامیار*، یاد می‌شود و یکجا هم وی را حکیم بُرده‌یی یا حکیم پُرده‌یی می‌خواند* که شاید این تعبیر اخیر اشارت باشد به اینکه وی بُرده و مجذوب و ر بوده‌ی حق بوده باشد یا آنکه در پرده‌ی سخن یا در قباب غیرت حق مستور و محجوب بوده باشد. به هر حال، این طرز تعبیر، اهمیت وی را در نظر مولانا می‌رساند و معلوم است که وی بیش از هر شاعر دیگر در مثنوی تأثیر دارد. چنانکه غیر از اخذ بعضی قصه‌ها و شرح بعضی

→

- ۵- دیوان رشید الدین و طواط/ ۶۰۷ ۶- دیوان سوزنی/ ۱۹۳ ۷- دیوان انوری/ ۴۴۱
- ۸- دولتشاه، طبع لیدن/ ۸۶ ۹- طبع مینوی/ ۳۵۸ ۱۰- الهی نامه/ ۷- ۱۰۳
- ۱۱- معارف برهان محقق، تفسیر سورة محمد/ ۹۲ ۱۲- طبع دکتر محجوب، مقدمه/ ۹- ۹۱
- ۱۳- یادداشتها و اندیشه‌ها/ ۱۶۱- ۱۵۹ ۱۴- شیرین و خسرو نظامی، طبع وحید و طبع پژمان/ ۷ ۱۵- دیوان خاقانی/ ۴۲ ۱۶- مأخذ قصص/ ۱۸ ۱۷- دیوان/ ۲۱۴
- ۱۳۲/ * الف: ۳۸۶۱/۳ ب: ۴/ ۱۵۷۰، ۶/ ۶۰۴ پ: ۶/ ۱۲۱۸، ۴/ ۱۷۳۰ ت:
- ۵/ ۲۳۰۵ ، ۴/ ۳۱۳۵ ث: ۵/ ۳۳۹۱ ج: ۵/ ۳۹۶۵ ، ۱/ ۱۴۴۱ ، ۴/ ۳۷۱۱،
- ۳/ ۸۱۸ چ: ۳/ ۲۲۸ و ۴/ ۱۸۲۸ و ۵/ ۲۹۸۰ ، ۵/ ۱۲۰۴ ، ۵/ ۲۲۲۸ (عنوان) ،
- ۵/ ۲۹۱ ح: ۵/ ۱۲۰۴ ، ۳/ ۴۷۴۸ و ۴/ ۱۵۳ خ: ۲/ ۳۷۵۸ ، ۱/ ۱۵۴۷، ۳/ ۱۱۷۳
- ، ۴/ ۳۳۴۰

اشعارش که در عنوان مطالب به آنها اشارت هست، تعدادی از مضامین کلام وی نیز ظاهراً بدون توجه در سخن مولانا انعکاس دارد. و این جمله، نشان انس و الفت مستمر جلال الدین محمد با دیوان و با مثنویات اوست.

پ ارتباط فکر و تعلیم مولانا با آنچه از عطار و سنائی اخذ و نقل می کند، نکته‌ی است که بدون توجه بدان ارزیابی مثنوی دشوار خواهد بود. افلاکی از قول خود وی بدین مناسبت نقل می نماید که «هر که به سخنان عطار مشغول شود، از سخنان حکیم سنائی مستفید شود و... هر که سخنان سنائی را به جدّ تمام مطالعه کند بر سرّ سنای سخن ما واقف شود». از همین جاست که آنچه مولانا به سنائی مدیون است، در شناخت مآخذ مثنوی اهمّیت خاص دارد.

ت

۱۳۴

با توجّه به تکریم فوق العاده‌ی که مولانا در حق سنائی دارد و اینکه مربّی و مرشد او سید برهان محقّق هم غالباً در معارف و مجالس خویش به اشعار سنائی استشهاد می کند، همچنین اینکه در حوزه مریدان مولانا حقیقة الحقیقة سنائی کتابی مقدس تلقی می شود^۱ که احیاناً مریدان را بدان سوگند می داده اند،^۲ این تأثیر پذیری مولانا از سنائی که در قصّه مناقشه با قانعی طوسی [۲۳] هم نشانه اش پیداست البته غرابت ندارد.

الف

از اینجمله است بعضی ابیات که مأخوذ از دیوان سنائی یا متأثر از آن به نظر می آید و نظایر آنها که در مثنوی مضامین و معانی حدیقه را منعکس می کند، اعجاب و علاقه مولانا را در حق حکیم غزنوی نشان می دهد. فی المثل، یکجا دو بیت دیوان را به عین لفظ* در ضمن مثنوی درج می کند که — ناز را رویی بیايد همچو ورد ~ ۳؛ جای دیگر مضمون بیتی از یک قصیده معروف سنائی را بدون اشارت به اخذ، در کلام خود* نقل می نماید که — سالها بايد که تا یک سنگ اصلی زآفتاب ~ ۴. همچنین تعبیر «برگ بی برگي» را که در مثنوی بارها تکرار می کند* از مطلع همین قصیده می گیرد که — برگ بی برگي نداری لاف درویشی مزین^۵. یکجا هم وقتی به مناسبت تمنع و تعزّز مطلوب عارف سالک می گوید: هر خسی زاین تمناکی رسد*، ظاهراً ناظر به بیتی از همین قصیده باشد که می گوید — هر خسی از رنگ و گفتاری بدین ره کی رسد.^۶

ب

۱۳۳/۱* ب: ۱۳۸۲/۶ ، ۱۶۰۳/۱ پ: ۴۲۹۱/۳ ، ۱۹۰۵/۱ ، ۲۵۶۶/۴ ،

فحوای این اشارت که به آمد کار باید همواره ملحوظ انسان باشد و میوه وجود وی باید در طی گذشت عمر همواره شیرین تر شود، نه اینکه مثل رسن تابان دایم واپس حرکت کند*، با آنکه مضمونش تجربه عام و مربوط به زندگی هر روزینه اهل بازارست، به احتمال قوی ممکن است تأثیری از کلام سنائی باشد که در طی مضمونی مشابه، مخاطب را ازین واپس گرایی سرزنش می کند که در راه دین - سمرت هست چو شاگرد رسن تاب از پس^۷. مضمون دوبیت دیگر* هم که در آن موسی از گوساله پرست می پرسد چون تو در خدایی گوساله شک نمی کنی پس چرا در پیغمبری من تردید داری؟ هر چند طبیعت مضمون بالضروره مانع از اشتراک نیست، باز با توجه به الفاظ و تعبیراتش ممکن است مأخوذ از یک شعر دیوان باشد که در آن شاعر از خرخری عام شکایت دارد که گاوارا به خدایی باور می کنند اما - نوح را باور ندارند از پی پیغمبری^۸. چنانکه مقایسه بین دل با ده که در حکایت روستایی و شهری در مثنوی* آمده است نیز ممکن است به مناسبت خطور یک بیت سنائی در ذهن مولانا به وی الهام شده باشد که در یک قصیده معروف خویش می گوید: ده بود آن نه دل، که اندروی گاو و خر گنجد و ضیاع و عقار^۹.

پ

همچنین آنجا که قاصر فهمان را تشبیه به کوران می کند که از شعاع آفتاب پر ز نور جز گرمی بهره یی به چشم آنها نمی رسد*، چنانکه خود وی نیز اشارت دارد*، بیشک مضمون را از یک بیت سنائی اخذ می کند که در یک قصیده معروف می گوید: عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز حرفی که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا^{۱۰}. اشارت به یک بیت دیگر از همین قصیده سنائی هم که طی آن می گوید: بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی ~^{۱۱}، نیز در مثنوی ضمن تفسیر قول *مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا** در بحث مرگ پیش از مرگ (§ ۱۰۵ عا) آمده است همچنین به بیت دیگر این قصیده در عنوان قولی که راجع به غیرت حق دارد* نیز اشارت هست.

ت

یکجا هم که حکایت آب خوردن اسب و شخولیدن سایسان را از گفت و پند آن «حکیم» نقل می کند*، نظر به دوبیتی از یک قصیده دیوان سنائی دارد که در آن مادیان به گره خویش خاطر نشان می کند که به این شخولیدن و صفیر زدن انسانها نباید توجه کرد و - تو کار خویش کن که همه ریش می کنند^{۱۲}. چنانکه وقتی نیز خاطر نشان می سازد که خلق هر گاه شیرگیر دلیری خون نره شیری را می نوشد آن را به تأثیر باده منسوب می دارند و چون سخن خوبی پردازد گویند که آن سخن را باده گفته است نه وی*، هر چند این قول تا حدی مضمون یک مثل عربی هم هست که

می گوید: *الْخَمْرُ تُعْطَى مِنَ الْبَخِيلِ*^{۱۳}، مولانا در بیان مضمون بدون شک ناظر به بیتی از یک قطعه سنائی است که می گوید و گفته او دقت و لطف دیگر دارد: گر کنی بخشش گویند که می کردند نه او و رکنی عربده گویند که وی کردند نه می.^{۱۴}

ث

اینکه در باره ابلیس می گوید چون رانده درگاه شد از خداوند خواست وی را تا روز جزا مهلت دهد، تا که لعنت را نشانه او بود* نیز ظاهراً مأخوذ باشد از یک قطعه سنائی که از زبان ابلیس، همین مضمون را با لحن شکایت و حسرت یاد می کند که خداوند: می خواست تا «نشانه لعنت» کند مرا کرد آنچه کرد آدم خاکی بهانه بود.^{۱۵} مضمون این قول وی نیز که حلق حیوان چون بریده شود برتری می یابد و حلق انسان از آن می روید و می بالد*، با آنکه مضمون عام است و در اقوال سایر صوفیه و حتی در حدیقه هم نظیرش هست، به احتمال قوی مأخوذ باشد از اشارت یک دو بیت از دیوان: جوجه و مرغ را بدان ره کش که به انسان رسند در مقدار.^{۱۶}

ج

۱۳۵

معهدا، تأثیر حدیقه بیش از دیوان در مثنوی محسوس و بارزست. مولانا، نه فقط مکرر در عنوانها با ذکر نام و نشان* یا بدون آن* به ابیات این الهی نامه سنائی استشهاد می کند، بلکه در پاره‌یی موارد نیز، با توجه یا بی توجه، برخی مضامین و معانی حدیقه را اخذ و نقل می نماید.

الف

از جمله آنجا که از «حکیم برده‌یی» (§ ۱۳۳ پ) نقل می کند که باری، سرهمانجان که باده خورده‌یی^۱، نظر به این بیت حدیقه دارد که می گوید: برمدار از مقام مستی پی سرهمانجان^۲ که خوردی می! همچنین وقتی از حکیم غزنوی نقل می کند که: در خور آمد گوش خر با شخص خر*، نظر به این بیت حدیقه دارد که می گوید: توفصول از میانه بیرون بر گوش خر در خورست با سر خر^۳. نیز چون از قول این «حکیم کامیار» هشدار می دهد، که توفغلی خانه پر نقش و نگار*، ناظر به این

۱/۱۳۴ - رساله فریدون/۱۷۸ ۲ - مناقب/۱/۲۲۲ ۳ تا ۱۲ - دیوان سنائی/۸۵۱، ۸۵، ۴۸۵،

۴۸۴، ۴۸۵، ۳۰۸، ۶۶۳، ۱۹۹، ۵۲، ۵۲، ۱۶۱،

۱۳ - مجمع الامثال/۱/۳۳۸ ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ - دیوان سنائی/۱۰۹۷، ۸۷۱، ۱۹۹

۱/۱۳۴* ب: ۱/۱۹۰۶، ۱/۲۵۹۲، ۲/۱۳۷۸، ۳/۱۰۶۵ پ: ۱/۲۳۰۷، ۲/۲۰۴۹،

۳/۱۷-۵۱۴ ت: ۳/۴۲۳۱، ۳/۴۲۲۹، ۶/۷۲۳، ۱/۱۷۶۳ ث: ۳/۴۲۹۱،

۴/۲۱۱۸ ج: ۵/۷۷۶، ۱/۳۸۷۳

بیت حدیقه است که می گوید: همه اندرز من به تو این است که تو طفلی و خانه رنگین است^۲، یکجا هم وقتی خاطر نشان می کند که فرس بر آب راندن و نامه در نور برق خواندن بر دل و بر عقل خود خندیدن است^{*} هر چند سخنش مضمون عام و تجربه عادی است، باز ممکن است مأخوذ ازین تعبیر حدیقه باشد که می گوید: کس به تدبیر سفله ملک نراند نامه در نور برق نتوان خواند^۴. آنجا که در باب حق می گوید که کفر و ایمان بر وجودش شاهدند، و، برخداوندیش هردو ساجدند^{*}، در عین آنکه مضمون عام به نظر می آید، ممکن است از این بیت حدیقه متأثر باشد که: کفر و دین هر دو در رخت پویان وَخَذَهُ لِاشْرِيْكَ لَهٗ گویان.^۵ چنانکه در این مضمون هم که می گوید: وقتی غَرَض دَلَالَه و واصف گردد، از سه گز کرباس یابی یوسفی^{*}، باید به این بیت حدیقه که می گوید: چون زبان حَسَد شود نَخَاس یوسفی یابی از دو گز کرباس^۶، ناظر بوده باشد.

ب

در مورد این بیت مثنوی که می گوید: من ندیدم جز شقاوت از لثام گرتو دیدستی رسان از ما سلام^{*}، تقریباً یقین است که گوینده باید متأثر از حدیقه باشد که بارها به این مضمون اشارت دارد و مکرر می گوید که من سلامتی یا وفائی ندیده ام زخسان گرتو دیدی سلام ما برسان^۷. در مورد این نکته که در مثنوی می گوید مال و زر برای انسان به منزله کلاه است و، گل بود او گز گله سازد پناه^{*}، لفظ «پناه» نشان می دهد که مضمون مولانا به احتمال قوی می بایست از حدیقه مأخوذ باشد، آنجا که می گوید: سر گل را گله پناه بُود^۸. خاصه که مضمون سرو کلاه از زمینه های معهود کلام سنائی است و در دیوان هم هست: خود کلاه و سرت حجاب تواند چه فزایی تو بر گله دستار^۹. چنانکه وقتی هم کلام خود را در قیاس با سخن سنائی «ترک جوش» نیم خام می خواند^{*} و اتمام آن را به کلام حکیم غزنوی حواله می دارد^{*} در باب این معنی که اگر طفل تن را از آنچه دیوبه جای شیر به وی می دهد و ابتری، در فطام او بسی نعمت خوری^{*} بیشک نظر به اشارت حدیقه دارد که در باب حکمت و سبب رزق تمثّل به این معنی می کند که جنین در رحم مادر غذایش خون است و چون ولادت یافت از شیر مادر غذا می یابد: آن نبینی که پیشتر ز وجود چون ترا کرد در رحم موجود -^{۱۰} پیدا است که ترک جوش وی اشارتی به همین مضمون سنائی است و تفصیل جالبی که درین باب در حدیقه آمده است احتمال آن را که اشاره به موضع دیگر کلام سنائی باشد [۲۴] نفی می کند.

پ

در بعضی موارد، یک قصه یا یک لطیفه حدیقه ممکن است منبع الهام یک مضمون یا زمینه یک اشارت لطیف در مثنوی شده باشد. این نکته حاکی از کثرت

توغل و ممارست مولانا در حدیقه سنائی است. فی المثل، قصه رسول قیصر و عمر در مدینه که در مثنوی* با تفصیل بسیار جالبی آمده است، ممکن است از تذکر یک اشارت سنائی در باب عُمر به خاطر مولانا آمده باشد که می گوید: گشت قیصر نگون ز تخت رفیع در دست او و او به بقیع^{۱۱}. چنانکه واقعه کشتن زرگر به اشارت طبیب غیبی و دستوری پادشاه در حکایت پادشاه و کنیزک* و اینکه پادشاه بدان سبب به قتل زرگر حُکم یا رضایت می دهد تا وجود او مانع از کمال کنیزک و نیل او به عشقی بالاتر نگردد، بر رغم غرابت و خشونت که ظاهر حکایت دارد، ممکن است مبنی بر سرمشق یک حکایت حدیقه باشد که در آن نیز پادشاه یک کنیزک زیبا را غرق می کند تا زیبایی او — مثل زیبایی زرگر در حکایت مثنوی — موجب فتنه نگردد و وی را از نیل به کمال خویش باز ندارد^{۱۲}.

ت

داستان مناظره مرغ با صیاد و دام هم که در مثنوی* هست و به طور بارزی از فسون زاهدان ریایی تحذیر می کند، به احتمال قوی صورت تازه یی است از حکایت مرغ با فغ در حدیقه، که اینجا مناظره مرغ با دام است نه با صیاد و به هر حال، عمق و دقت مباحث مناظره در مثنوی رجحان لطف ایجاز و ظرافت قصه سنائی^{۱۳} را جبران می کند. حکایت مَرْد گِلْ خوار با عطار هم در مثنوی* مأخوذ از قصه حدیقه^{۱۴} است اما در کلام مولانا لطف و حال دیگر دارد. لیکن داستان پیل و خانه تاریک* در نزد غزالی نیز هست [۲۵] و اگر هم از وی مأخوذ نباشد شاید از حکایت عمیان حدیقه^{۱۵} متأثر باشد. همچنین وقتی مولانا در داستان جوحی و زنش* از قول جوحی بر سبیل اعتراض به زن می گوید که مرا گاه مُفْلِس می خوانی و گاه قلتبان لقب می دهی و اگر این دو عیب در من هست، آن یکی از تست و دیگر از خدا*، شک نیست که جوحی مثنوی این جواب ظریف را باید از «پنبه زن» حدیقه اخذ کرده باشد که چون زن او را مفلس و قلتبان می خواند، به وی همین جواب زیرکانه را می دهد: چه بود جرم من چو باشم من مفلس از چرخ و قلتبان از زن^{۱۶}.

ث

۱۳۵/۸ تا ۱۱۴ — حدیقه/۱۱۴ ، ۸۳ ، ۴۳۱ ، ۵۷۹ ، ۶۰ ، ۷۱۲ ، ۴۵۵ و همچنین ۷۴۰ ،

۱۲۶ ۹ — دیوان سنائی/۱۹۹ ۱۰ تا ۱۶ — حدیقه/۷۵ ، ۲۳۶ ، ۵۸۴ ، ۷۴۰ ، ۴۱۱ ،

۷۳۱ ، ۶۹

۱۳۵/الف* ۱۷۶۳/۱ و ۲۰۳۵/۱ و ۳۳۴۵/۶ (عنوان)، ۲۴۹۷/۵ (عنوان) و ۶۴۳/۶ (عنوان) و

۱۱۱۱/۶ (عنوان) ب: ۳۴۲۶/۱ ، ۱۰۲۸/۱ ، ۲۵۶۶/۴ ، ۱۵۴۶/۲ ، ۲۵۴۳/۲ ،

۳۴۶۱/۶ پ: ۱۲۵۵/۴ ، ۲۳۴۳/۱ ، ۳۷۴۹/۳ ، ۳۷۵۰/۳ ، ۳۷۴۸/۳ ت: ۱۳۹۰/۱

۳۵/۱ ~ ث: ۴۳۵/۶ ، ۶۲۵/۴ ~ ، ۱۲۵۹/۳ ، ۴۴۴۹/۶ ، ۴۴۸۱/۶ ،

۱۳۶

در مثنوی، پاره‌یی مضامین هم هست که از سایر «مثنویهای حکیم سنائی» مأخوذ به نظر می‌رسد و با علاقه‌یی که مولانا به الهی‌نامه سنائی اظهار می‌نماید و از حدیقه و سایر مثنویها به نام یاد نمی‌کند، ممکن است در نزد وی عنوان الهی‌نامه، غیر از حدیقه، شامل سایر مثنویهای عرفانی حکیم نیز بوده باشد. به هر حال مضمون این بیت معروف مثنوی که می‌گوید: توجه دانی بانگ مرغان را همی چون ندیدستی سلیمان‌راهمی* از یک منظومه سنایی بنام سیرالعباد مأخوذ است: توجه دانی زبان مرغان را؟ و اینکه بیت سنائی با اندک اختلاف در مرصاد العباد و در شرح شطحیات روزبهان نیز نقل شده است [۲۶] شهرت و سابقه کلام سنائی را نشان می‌دهد و در وقوع اخذ و اقتباس آن در کلام مولانا جای تردید باقی نمی‌گذارد.

الف

همچنین برخی از مضمونهایی که در «نی‌نامه» مثنوی در باب «نی» آمده است، در منظومه معروف به «سنائی آباد» از مثنویهای حکیم سنائی هم مذکورست [۲۷] و اگر اصل این منظومه انتسابش به سنائی محقق باشد، بعید نیست که مولانا در آنچه راجع به «نی» گفته است از گفته سنائی نیز متأثر باشد.

ب

اینهمه، نشان می‌دهد که نزد مولانا هم مثل آنچه درباره پدرش بهاء‌ولد و استادش سید برهان محقق مشهودست، آثار سنائی نوعی کتاب بالینی تلقی می‌شده است و به همین سبب، تأثیر سنائی و اندیشه وی در مثنوی مولانا باید به طور قابل ملاحظه‌یی قوی بوده باشد.

پ

۱۳۷

البته این اندازه اخذ و اقتباس که غالباً نیز در آن به کلام گوینده نوعی اشارت هست، چیزی از اهمیت و اصالت مثنوی که محدود به اینگونه جزئیات نیست نمی‌کاهد و اثر هیچ گوینده و نویسنده بزرگی هم نیست که از اینگونه موارد اخذ و نقل خالی باشد. اما توجه به این موارد، لااقل معلوم می‌دارد که زبان و بیان و فکر و احساس مولانا از کدام جریانها و سنت‌های فکری و ادبی ممکن است تأثر پذیرفته باشد.

الف

در هر حال، تقریباً غیر از نظامی و خاقانی و مجیرالدین بیلقانی، سایر شعرای فارسی زبان که در فکر یا بیان مولانا به نحوی تأثیر گذاشته‌اند، غالباً به شیوه

قدما یا متأخران از شعرای خراسان و ماوراءالنهر در دوران قبل از مغول که طریقه آنها در نزد ادیبان ما به سبک خراسانی یا طرز ترکستانی معروف بوده است سخن می گفته اند. کلام خود مولانا هم، علاوه بر تأثیر این نمونه ها به اقتضای تربیت ادبی و ذوقی وی و مخاطبانش، مختصات همین سبک بیان را نشان می دهد.

ب

این مختصات (§ ۹۵ ~) در تمام مثنوی در شیوه استعمال الفاظ مفرد و ترکیبات پیداست. از آنجمله است استعمال «اندر» در بعضی موارد به جای «در»، استعمال پیشوند «فا» به جای «به»: نظیر فاپیش در معنی به پیش * وفا او در معنی به او *، استعمال صیغه های شرطی و انشایی * به شیوه قدما، استعمال فعل مفرد در عطف به فعل جمع و در واقع برای صیغه جمع *، استعمال الفاظ «مُمال» با وفور بسیار و تا حدی نظیر استعمال آن در شاهنامه، استعمال الفاظ و تعبیرات کهنه و احیاناً غریب و نامأنوس خراسانی مثل تنگین به جای تنگ *، بزرگین به جای بزرگ * و کوچکین * به جای کوچک در موردی که اشارت به معهود موصوف باشد، همچنین تفتن یا تنوع در مؤخر داشتن حرف اضافه از اسم خویش مثل اوج بربه جای بژ اوج *، گریه دربه جای در گریه *، سکه اندر به جای اندر سکه * و نظایر اینگونه استعمالات که در دیوان کبیر هم مکرر به چشم می خورد. تمام اینها پاره‌یی از ویژگیهای این سبک بیان را نشان می دهد که با توجه به اقتضای عصر زندگی و محیط تربیت مولانا وجود این سبک بیان در کلام او، خلاف انتظار هم نیست.

پ

۱۳۸

در عین حال، کلام مولانا در نوع خود نمونه جالبی از شیوه بیان سهل و ممتنع را عرضه می کند که در ظاهر احیاناً صنعت هم دارد اما از تصنع عاری است. مولانا البته به صنعت بدیعی توجه و علاقه خاصی نشان نمی دهد و اقتضای حال او و مستمع مثنوی هم اینگونه صنعتگر یهای نمایشی را تجویز نمی کند. معهذا، انواع جناس و طباق و مراعات النظیر و ایهام، گه گاه در کلام او از روی تفتن یا بدون عمد انعکاس دارد. و این نکته نشان می دهد که گوینده حتی در لحظه های استغراق هم از آنچه در طی ممارست و مطالعه طولانی سالیان تحصیل و تجربه آموخته است به کلی جدا نمی شود.

الف

۱۳۷/ * پ: ۶۷/۱ و ۱۴۳۷/۱ ، ۷۴/۱ ، ۹۵۶/۵ ، ۲۷/۱ و ۲۵۵/۱ و ۴۰۳/۱ و ۱۱۳۹/۵ ، ۱۲۱۶/۳ و ۱۵۹۲/۳ و ۲۸۵۰/۶ ، ۱۵۴۴/۱ ، ۳۸۹۲/۶ ، ۴۶۳۴/۶ ، ۱۲۱۶/۱ ، ۲۴۱۰/۵ ، ۴۷۱۲/۳

اینگونه باز یهای معصومانه با الفاظ، با آنکه آخیاناً با نوعی تکلف هم مقرون به نظر می آید، حتی در الفاظ و اسجاع و عَظاظ و مذْکُران نیز در آن ایام رایج بوده است. اینکه اشارتهایی در باب مجالس بعضی وعاظ حاکی از قدرت و مهارت آنها در رعایت و تنسيق کلمات مقفی و مسجع در برخی مآخذ هست [۲۸]، نشان می دهد که وقتی صنایع لفظی مایه لذت و اعجاب مستمع باشد، در بلاغت منبری هم مطلوب واقع می شود. نمونه اینگونه صنعتگری ها در کلام و عَظاظ، در اشارات نویسندگان دیگر هم بر سبیل روایت و محاکات هست.

ب

البته آوردن الفاظ و تعبیرات متضاد که در بدیع صنعت مطابقه یا طباق می خوانند و گاه ممکن است مثل جمع آوردن آب و آتش مایه حیرت و اعجاب مستمع خالی الذهن شود و نیز آنچه در بدیع مراعات النظیر می خوانند و در آن الفاظ متناسب را با هم در طی عبارت می آورند، در مثنوی نیز مثل آثار سایر شاعران فراوان است و غالباً متضمن صنعت و تکلف هم نیست. اما بعضی ایهام ها هست که احیاناً حاکی از دقت و ظرافتی زیرکانه است و نشان می دهد که برخلاف مشهور، مولانا در انتخاب الفاظ هم همواره و بدون استثناء چندان بی قید و لاابالی نیست. چنانکه پاره‌یی موارد درین کار حتی دقت و ظرافتی که در شعر مثنوی و با توجه به جنبه ارتجالی نظم آن، خالی از اشکال و صعوبت هم نیست، به خرج می دهد. و همین نکته است که اثر او را نمونه صنعت سهل و ممتنع واقعی می کند.

پ

فی المثل، وقتی به مخاطب که نفس را بر وی غالب می یابد به مناسبت خاطر نشان می کند که، حکم غالب را بود ای خودپرست*، خطاب وی به طور دقیقی متضمن صنعت ایهام است. زیرا این قول هم به آن معنی است که حکم تو حکم ستورست که غالب وجود تو از جنس اوست، و هم متضمن آنست که چون نفس بر تو غلبه دارد حکم متعلق به اوست که غالب برتست. این تعبیر در نزد سلطان ولد هم هست [۲۹] و طرز استعمال آن در کلام وی نیز مؤید وجود ایهام درین بیت مثنوی است. جای دیگر مولانا لفظ پروانه را در یک بیت* به نحوی به کار می برد که هم معنی اجازه و جواز دارد و هم متضمن معنی پروانه‌یی که در عرف شعرا با آتش سر و سر عاشقانه‌یی دارد هست. چرا که وقتی درینجا می گوید پروانه نسیان رسید و جان شما را به سوی آتش کشانید، در عین حال هم اشارت به حکم و فرمان حق است که به موجب آن نسیان بر انسان عارض می شود و او را بدانچه هلاک و دمار اوست سوق می دهد، هم در همان حال مثل این است که اشارت به رسیدن پروانه بی پروائی باشد که مظهر فراموشی و رمز بیخودی است و تا از راه می رسد آهنگ آتش

می کند و جان هر کس را هم که مثل آن سبکبال و سبکسرست به سوی آتش سوق می دهد و جاهلانه و بیخردوار، چنانکه اقتضای حال پروانه است [۳۰]، به درون آتش می برد. در بیت دیگر، لفظ دیوان طور است که در آن * هم دیوان محاسبه به خاطر می آید و هم مأموران غلاظ و شداد آن به صورت دیوهای در می آیند که مراقب حساب خلق هستند.

ت

۱۳۹

انواع جناس غالباً به مولانا فرصتی برای بازیهای لفظی عرضه می کند و به مستمع اجازه می دهد تا لحظه‌یی از فشار امواج معانی که مثل سیل باران بر وی فرو می ریزد بیاساید. این گونه صنعت گرائیها، سبب می شود تا در کلام مولانا فی المثل لفظ «مرجان» مفرد با تعبیر ترکیب گونه «مرجان» *، و بر همین سیاق عاجزان با عاجز آن *، ناکسان با ناکس آن *، خایف آن با خایفان *، خارجان با خارجان *، کی خسرو با کیخسرو *، ماروت با ماروت *، دلبران با دل بر آن *، تاریکی با تاری کی *، پروای با پروای *، بهانه با بهانه *، بحر آن با بحر آن *، در شکست با در شکست *، دولت با دولت *، تبر را با تبر *، تاجدار با تاج دار * در کنار هم آید که نظایر این گونه جناس ها در جای جای مثنوی کم نیست.

الف

آنچه مراعات نظیر می خوانند، اینجا گاه عمق و لطف کم ماندی به کلام گوینده می دهد که ناشی از نوعی ایهام خفیف هم هست. فی المثل، یکجا به مناسبت اشارت به احوال اولیاء که وجودشان تحقق قیامت محسوبست، وقتی می گوید کمترین اثر آن حال ایشان آنست که همسایه شان مست می شود *، بدون شک برای آنکس که اینجا به اشارت قرآن در باب قیامت: تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ (۲/۲۲)، توجه دارد، لطف تنظیر بین مست و همسایه، روشنی بیشتری بر معنی می افکند و مستی مرید را از نشئه حال شیخ تصویر می کند.

ب

همچنین وقتی به مناسبت عشق می گوید که این عشق ربّانی خورشید کمال است و، اَمْرٌ نَوْرًا وَسْتَخْلُقَانِ چون ظلال * فقط آنکس که به صنعت تنظیر و طباق بین اَمْر و خَلْق و نور و ظلال توجه کند و طباق و مراعات النظیر را با هم درین تعبیر ملاحظه نماید، لطف بیان گوینده را در اینجا درک می کند. چرا که اشارت قرآن به خلق و اَمْر (۵۴/۷) و تفاوت بین عالم خَلْق و عالم اَمْر، نشان می دهد که اینجا عالم امر نورست و عالم خَلْق دنیای ظلال، دنیای سایه ها.

پ

۱۳۸/ت * : ۲۰۰۳/۴ ، ۲۸۷۸/۳ ، ۳۷۸۳/۴

۱۳۹/الف * : ۴۵/۱ ، ۶۳۳/۱ ، ۸۱۰/۱ ، ۱۴۲۹/۱ ، ۱۸۴۹/۱ ، ۵۳۴/۳ ، ۸۰۰/۳

۱۴۰

تشبیهاتِ مَثْنَوِی غالباً حَسّی و ساده است و با توجّه به سبک بیان

وُعَاظ که تشبیه و تمثیل هر دو را همچون وسیلهٔ عمده‌یی در القاء به ذهن و در تفهیم
آمری که تصوّرِ اصل آن برای مستمع خالی از دشواری نیست به کار می‌برند، این
سادگی و قرابت به حس که در تشبیهاتِ مَثْنَوِی هست البته خلاف انتظار نیست.

الف

به علاوه، این مایه سادگی، به سبب همان علاقه‌یی که گوینده به تجسم
دادن و محسوس کردن امر غایب دارد، حالتی بیریا و عاری از تصنّع به بیان وی
می‌دهد که خالی از ذوق نیست. فی المثل، نفسِ پرعیوب انسان را که با عقل قرین
باشد، در جایی تشبیه می‌کند به بینی بدی بر روی خوب*، که وجه شبه با وجود
پیدایی در نوعی ابهام ظریف کارانه‌یی که ساده‌خیالی گوینده به آن می‌دهد، لطف
خاصی پیدا می‌کند.

ب

در بعضی موارد، توجیه و تبیین وجه شبه، تشبیه را لطف و قوت تازه‌یی
می‌بخشد، چنانکه نوای پیر چنگی را به آواز اسرافیل که لابد مراد صدای صور اوست
تشبیه می‌کند* و در توجیه وجه شبه خاطر نشان می‌سازد که از سماع وی، پیل
سنگین جثّه گرانجنب هم مثل مرغ سبکبال پَر برمی‌آورد و همچون مرده‌یی که از
صدای صور اسرافیل از گور بیرون بیاید برمی‌جهید، گویی بال می‌گرفت. در عین
حال، تشبیهاتِ مولانا گه‌گاه نیز خالی از لطف ناشی از غرابت نیست. چنانکه وقتی
غلغله و فریاد خواجه را تشبیه به نالهٔ حامله در هنگام زادن می‌کند* یا آنچه را عیب
آن قابل پوشیدن نیست به اشتری که بر نردبان برآید* مانند می‌کند، لطف غرابت،
تشبیه را ذوق خاص می‌دهد.

پ

آنچه در تصویر احوال نفسانی گه‌گاه به وسیلهٔ تشبیه عرضه می‌گردد نیز
احیاناً لطف فوق‌العاده‌یی دارد. چنانکه یکجا حالتِ مردِ پشیمان را به حالتِ عُوان در
هنگام مُرَدَنَش تشبیه می‌کند*. جای دیگر، حال زن صوفی را که با کفش‌دوز محله
خلوت دارد و شوهرش ناگهان از راه می‌رسد، تشبیه می‌کند به حال منافقی که
ناگهان با مرگ فجاً روبه‌رو می‌شود و راه امان ندارد*. یکجا هم حال کسی را که از
افسانه‌ها به نقش ظاهر آنها اکتفا می‌کند و به آنچه ورای ظاهر آنهاست نظر ندارد
تشبیه می‌نماید به حرف شین که در آخر لفظ نقش هست و به نقش چنان چسبیده
است که از آن جدایی ندارد.

ت

→

اینکه بعضی ارکان تشبیه را گه گاه از حروف خط و کتابت انتخاب می کند تفنن جالبی است. ازین جمله، یکجا حال اعرابی را که به قول زنش مایه ننگ عرب محسوبست، تشبیه به خطا می کند که در خط می افتد* و این تشبیه متضمن نوعی جناس هم هست. جای دیگر، حال فنای سالک رادر «وجه» حق به اندراج الف در «بسم» بسم الله تشبیه می کند* که ضمن کتابت حذف می شود. جایی هم فقیر تنگدل را که وصف عارف است به لفظ «ام» تشبیه می نماید* که الف نشان تهیدستی آن را در خالی بودنش از نقطه و میم نشان دلتنگی او را در تنگی چشم خویش دارد و در عین حال این الف و میم را که وجود عارف است «ام بود» و مایه وجود ما می خواند. در بعضی موارد، اعضاء رخسار را به حروف تشبیه می کند، چنانکه از جیم گوش و عین چشم و میم فم سخن می گوید* و این طرز تعبیر هم در ادب اهل کتابت سابقه دارد و نظیر آن را در شعر عربی هم [۳۱] می توان یافت. این گونه تشبیه ها، در عین حال نشان می دهد مخاطب مثنوی مثل مخاطب مجلس وعظ ممکن است عامی نباشد و گوینده به هر حال باک ندارد که احياناً آنچه را جز با نویسایی و خوانایی درک آن ممکن نیست در تشبیه خویش به بیان آورد.

ث

بعضی تشبیهات هم البته خالی از مسامحه نیست. فی المثل، آنجا که استعاره پالان و خر را در مورد لفظ و معنی «کتاب» به کار می برد که کوران چون از روح و معنی آن بهره یی ندارند، خر نبینند و به پالان برزنند*، استعاره مبنی بر تشبیهی است که اگر از مولانا قابل اغماض باشد از هیچ گوینده دیگر نیست [۳۲]. همچنین وقتی کار خداوند فائق الإضباح را که در پایان خواب، ارواح به اشارت وی به ابدان باز می گردند به کار اسرافیل تشبیه می کند*، درین تشبیه مسامحه آمیز، مشبه به امری است که اگر خود از وجه شبه هیچ بهره یی دارد از روی اصالت نیست، آن را به مشبه مدیون است و کدام خواننده یی است که ازین گونه تشبیه تصویری آمیخته با تعظیم از مشبه به به خاطر بیاورد؟ در هر حال، تشبیهات مثنوی با وجود سادگی که در غالب آنها هست، تنوع قابل ملاحظه یی هم دارند و ازین حیث به طور بارزی واجد اصالت به نظر می رسند.

ج

۱۴۰/۶: ب ۲۹۵۱/۶ پ: ۱۹۱۶/۱ ، ۲۲۵۷/۴ ، ۱۸۷/۴ ت: ۲۴۳۸/۱ ،
 ۱۷۴/۴ ~ ث: ۲۲۶۰/۱ ، ۲۲۳۸/۶ ، ۲۳۳۰/۶ ، ۳۱۱/۵ ، ۳۶۹/۶ ج: ۷۲۳/۲ ،
 ۳۹۸/۱ ،

۱۴۱

در قافیه اندیشی، با آنکه در مثنوی نیز مثل دیوان کبیر** از فعلون و فاعلات اهل عروض که صورت بیمعنی به نظر می آید اظهار ناخرسندی می کند* و عشقی که درون جان اوست او را از قافیه اندیشی تحذیر می نماید*، باز ضرورت قافیه و ضرورت وزن، بی آنکه او را وادارد تا سر رشته فکر و کلام خود را رها نماید، گه گاه او را بر آن وامی دارد تا تعلیلهایی سُست و تعبیرهایی نامأنوس جهت رعایت وزن و قافیه به کاربرد و حتی احياناً الفاظ و ترکیبات را بیقیدانه به طور ناهنجاری زشت و بی اندام کند.

الف

فی المثل آنجا که تعبیر عربی «الیک» را با کیک*، یا تعبیر عامیانه چیک* را در قصه مرغان سلیمان با عبارت عربی «افصح من اخیک» قافیه می کند* در واقع، به طور بیقیدانه یی تسلیم قافیه اندیشی می شود.

ب

جای دیگر، وقتی در توجیه این نکته که شرط دوستی غیرت پزی است از باب تمثیل می گوید، همچو شرط عطسه: گفتن دیرزی*، یا چون در دنبال مصرعی که در قصه مرده دادن بایزید بسطامی از زادن ابوالحسن خرقانی می گوید، که وقتی بایزید آن مرده بداد یاران وی، بر نبشتند آن زمان تاریخ را، اینکه در توجیه این اقدام آنها بلافاصله می گوید: از کباب آراستند آن سیخ را*، پیداست که فکر قافیه اندیشی و ضرورت قافیه پردازی او را به این توجیه رکیک و سست عاری از ضرورت وامی دارد.

پ

به خاطر همین قافیه اندیشی است که نام ابوالحسن خرقانی* را بوالحسین خارقان* می کند و حرف «بر» و «از» را برخلاف رسم و سنت همچون قافیه استعمال می نماید* و بدینگونه، اجزاء جمله را بدون آنکه فایده بلاغی قابل ملاحظه یی منظور باشد، بین دو مصراع تقسیم می کند. اینجاست که منتقد حق به مولانا می دهد که در مثنوی از گرفتاری به محنت نظم و قافیه بنالد* و در دیوان** هم باز از آن شکایت سر کند.

ت

۱۴۲

در واقع، ضرورت های شعری نیز گه گاه مولانا را وامی دارد تا در الفاظ تخفیف و تشدید ناروا یا زیادت و نقصانهای بیجا وارد کند و بعضی مسامحات

۱/۱۴۱ * الف: ۱۶۰/۶ ، ۱۷۲۷/۱ ب: ۴۳۴/۴ ، ۱۲۰۴/۱ پ: ۲۶۴۴/۲ ،

۱۸۴۷/۴ ت: ۱۸۳۷/۴ ، ۲۰۴۴/۶ ، ۸۲۳/۵ ، ۳۱۱۴/۱ ، ۱۸۹۳/۵

۱/۱۴۱ ** الف و ت: دیوان ۴۸۶/۱

که فی المثل مؤلف کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم نظایر آن را بر شاعران
 الف متقدم نمی بخشد به آسانی در کلام او راه یابد.

در بین اینگونه مسامحات وی، در آنچه به وزن و قافیه مربوط می شود، غیر از
 اسکان و تحریک بعضی حروف و تشدید و تخفیف برخی دیگر، این نکته که در
 ابیات مثنوی کسرۀ اضافه بعد از هاء مختفی غالباً می افتد، و او معروف احیاناً با واو
 مجهول قافیه می شود و در اکثر موارد گوینده التزام هایی را که اکثر شعراء این عهد به
 خاطر زیبائی تعهد می نمایند نادیده می گیرد، تا حدی از مختصات مثنوی محسوب
 ب است.

در پاره یی موارد، رعایت قافیه، گوینده را به مسامحه در تنسیق اجزاء کلام
 واهی دارد و درین احوال، طرز بیان از صبغه تعقید خالی به نظر نمی رسد. در برخی
 مواقع نیز تمام یک مصرع مثنوی، تکرار عبارت یا کلمه یی واحد می شود [۳۳] که این
 خود در عین حال خالی از لطفی نیست و شاید از بدایع شعری مثنوی هم هست.
 پ

۱۴۳

تکرار بعضی مصرعها، و همچنین تکرار بعضی تعبیرات هم که
 در مثنوی غالباً هست، از مقوله مسامحات است که البته ضرورت وزن یا قافیه موجب
 آن نیست، اما طول نسبی مدت اشتغال به نظم مثنوی، موجب و در عین حال عذرخواه
 آنها به نظر می رسد و کثرت نسبی آنها را نیز تا حدی توجیه می کند.

الف

ازین جمله است فی المثل تعبیر عَلم الاسما بگ در وصف آدم ابوالبشر که
 ناظر به تشریف و امتیاز تلقی علم اسماء است به وسیله آدم از آنچه از جانب خداوند
 به وی تعلیم شد و این عبارت را مولانا در باب آدم هم در قصه آدم و بستن نظر او از حکم
 قضا* می آورد و هم در قصه ابلیس و معاویه* آن را به مناسبت تکرار می کند. این
 نکته نیز که غفلت مایه قوام کار دنیا و به مثابه ستون عالم است، هم در داستان عایشه
 و باران غیبی* می آید و هم در قصه قابیل و گورکنی* مورد بیان می یابد. همچنین این
 اعتذار لطیف زنانه که زن اعرابی وقتی شوهر وی را تهدید به طلاق می کند بر
 زبان می راند که، هر چه خواهی کن ولیکن این مکن*، هم بر زبان عاشق هجران
 کشیده که معشوق وی را به جدایی تهدید می کند می آید*، و هم در خطابی که ایاز به
 سلطان می کند و لحن مناجات دارد* به مناسبت تکرار می گردد.

ب

همچنین یک مصرع عربی مأخوذ از قرآن (۱۰۴/۳) به اندک فاصله در دو
 جا* مکرر می شود و این حکمت قرآنی (۱۶۴/۶) که، هیچ و از روزی بر نداشت، با عین

لفظ در دو جا* مجال تکرار می یابد و یک بیت عربی که می گوید: اَدْخُلُوا الْاَبْيَاتَ مِنْ اَبْوَابِهَا* و خود آن تا حدی مأخوذ از مضمون قرآن کریم (۱۸۹/۲) به نظر می رسد، با اندک تغییر در جای دیگر* نیز تکرار می شود.

پ

این مضمون هم که این جهان حکم کوه را دارد و فعل ما صدایی است که البته در کوه منعکس می شود، غیر از آنچه در اوایل دفتر اول* آمده است، در دفتر دوم هم با اختلاف مختصر* مجال بیان می یابد. مولانا در تعبیر از امری که قباحت آن قابل انکار نیست، تمثیل شتر بر نردبان را ذکر می کند*. و وقتی می خواهد امر قبیح را در عین حال مایه خرابی کار هم نشان دهد، از این امر، تمثیل به شتر بر ناودان می کند* که با وجود تفاوت تصویر، نوعی تکرار هم در اصل مضمون هست. در اشارت به لشکر ملایک که خداوند در غزوه بدر به وسیله آنها پیغمبر را نصرت داد و با اینحال چشم مُشرکان آنها را نمی دید (قرآن ۲۶/۹) و به حساب نمی آورد، در مثنوی یکجا وصف «جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا» را در ضمن خطاب به آنکس که از عَوْنِ حق و کارسازیهای نهانی که عشق دارد محروم و غافل است یاد می کند* و جای دیگر، در آنجا که قصه قریش و تجسم یافتن شیطان به صورت مردی به نام سُرَاقَة بن مالک را در بین آنها نقل می کند*، آن را تکرار می نماید.

ت

همچنین تمثیل اندیشه ها به زنبور نیز که وقتی انسان به درون آب می رود زنبورها که در اطراف رُود پرواز دارند وی را رها می کنند و چون سر از آب برمی آورد بر وی حمله می کنند، در مثنوی چندین بار مجال تکرار می یابد*، و حتی در دیوان کبیر هم می آید** نیز تمثیل سَبَد و آب را که چون سَبَد در درون آب باشد خود را از آب پُر می یابد و چون آن را از آب برآرند معلوم می گردد که آن آب در درون وی نبوده است، یکجا به مناسبت اشارت به حال مرید سالک یاد می کند که نور جانش از پرتو شیخ است* و چون اشراف شیخ نباشد از آن نشانی باقی نمی ماند، و جای دیگر همین تمثیل را به مناسبت در باب هاروت نقل می کند* که چون از پرتو عنایت خالی ماند معلوم شد آنچه وی آن را از خود می پنداشت در وجود وی جز عاریتی نبوده است.

ث

چنانکه مضمون این مصرع که گوینده در وجود مخاطب «چشم باز و گوش باز و این ذکا»* را مایه تعجب و خیره ماندن می یابد، با اندک فاصله و مختصر تفاوت درین مصرع: «چشم باز و گوش باز و دام پیش»* به تکرار می آید. طرفه آنست که مضمون «آب و روغن کردن» در مفهوم تلفیق بین دو چیز مخالف* یا تدارک ماحضر و اکتفا بدانچه در تیمار بیمار فی الجمله در مقدور وقت هست، در

یکدَتر در دوجا* و در سراسر مثنوی چندین جا تکرار گشته است. معهذاً، با توجه به طول مدّتی که در اینجا و در تمام مثنوی در تقریر اجزاء کتاب هست، این اندازه تکرار لفظ و معنی اجتناب ناپذیر می نماید. چنانکه در شاهنامه فردوسی نیز به همین سبب نظیر این تکرارها هست.

ج

۱۴۴

با وجود این مسامحات و بررغم کثرت دلالات و تقریرات آمیخته با تمثیلات که در بعضی موارد روح شعر را در مثنوی در زیر آوار معانی و افکار حکمی و عرفانی خود خفه می کند، در بسیاری مواضع هم شعر مثنوی از حیث تصویر احوال یا توصیف هیجانها، اوج فوق العاده می گیرد. چنانکه یک لحظه گویی از هر آنچه به شعر مجرد تعلق ندارد خالی می شود.

الف

نه فقط ابیات نی نامه در آغاز مثنوی خود نمونه اینگونه شعر محسوبست، بلکه در مواضع مختلف مثنوی غالباً هر جا یادِ شمس زنده می شود یا تجربه عشق و اشتیاق مطرح می گردد، شعر رنگ و حال تغزل ناب را پیدا می کند و در بعضی موارد در مناجاتها هم چیزی از این شعر خالص جلوه دارد.

ب

همچنین در تصویر مناظر و احوال که ضمن روایات و قصه ها پیش می آید دقت در جزئیات، مولانا را یک قصه سرای واقعی با قدرت ابداع فوق العاده نشان می دهد. در برخی موارد، این قدرت واقعیه پردازی با ظرافت و خوش طبعی رندانه یی که اسلوب قصه پردازی و عاظ و قصه گو یان مساجد و معابر را جاذبه خاص می بخشید، مجال بروز می دهد.

پ

فی المثل، آنجا که در حکایت کنیزک و پادشاه، مردزرگر دعوت پادشاه و فرستاده او را اجابت می کند و به طمع عز و جاه و سرّوری که در خیال وی چیزی جز آن نمی گنجد به دربار او عزیمت می نماید، مولانا تفاوت بین حساب زرگر را با حساب تقدیر درین اشارت رندانه می گنجانند که گویی عزرائیل در هنگام عزیمت او، به زبان حال اما با لحن طنز و استهزاء به مَرَد محکوم خطاب می کند که برو،

۱۴۳/ب: ۱۲۳۴/۱، ۲۷۰۸/۲، ۲۰۶۶/۱، ۱۳۳۰/۴، ۲۴۱۴/۱، ۳۱۷/۴، ۴۱۱۴/۵
 ۱۴۶۶/۳، ۱۶۲۸/۱، ۱۷۸۸/۳ و ۷۳۱/۲، ۳۵۲۴/۱ و ۳۵۱۱/۱: پ
 ت: ۲۱۵/۱، ۲۱۸۸/۲، ۱۸۷/۴، ۴۵۳۹/۳، ۳۸۷۱/۳، ۴۰۳۹/۳، ۳۲۱۵/۳ و
 ۷۳۱/۵ و ۴۳۵/۴، ۱۲۷۹/۵، ۳۶۲۲/۵: ج ۱۱۰۹/۳، ۱۶۴۹/۳، ۳۴۸۸/۳، ۳۴۶/۴
 ۵/۵ و ۳۴۰۰/۵
 ۱۴۳/ب: دیوان ۱۷۰۵۴/۴

آری تمام این جاه و عزت را که در خیالت هست حاصل می کنی - گفت عزرائیل رو، آری بری*.

ت

در قصه ماجرای زن با اعرابی، فقر و شقاء زندگی بدوی، از زبان زن اعرابی با چنان لحنی به بیان می آید* که گویی یک تجربه واقعی از حیات گوینده را تصویر می کند. لطف تصویر هم مخصوصاً آنجاست که چون اعرابی به تلقین زن سبوی آب بیابان را به بغداد می برد، نه فقط خود او که از وجود دجله در سر راه خبر ندارد در تمام راه نگران آن است که آفتی بدین هدیه پر بها وارد نیاید، بلکه زنش هم در تمام مدت که وی در راه بغدادست مصللاً گسترده است و در نماز و دعا «ربِّ سلم» را که مأخوذ از لفظ حدیث و متضمن آرزو و دعای سلامت ماندن از خطرست و زرد خود کرده است تا این آب را خداوند از آفات نگهدارد و آن را سالم و بی گزند به خلیفه که در پندار زن هرگز نباید چنین آب پاکیزه‌یی دیده باشد برساند*. البته با توجه به همین نکته که خود در واقع نیشخند شیطنت‌آمیز هنرمندانه‌یی بر او هام انسانی است، مولانا نشان می دهد که در قصه سرایی تا چه حد دقت نظر دارد.

ث

در حکایت شهری و روستایی که مرد روستایی با إلحاح و إصرار تمام خواجه شهری را به ده دعوت می کند و شهری هر دفعه به بهانه‌یی از قبول دعوتش خودداری می ورزد، انواع بهانه‌ها که خواجه شهری در بیان عذر خویش دارد، تصویر زنده‌یی از گرفتار یهای زندگی شهری را در عصر و محیط مولانا عرضه می کند و گوینده مثنوی که در قصه سرایی گه گاه دقت و ظرافت فوق العاده دارد، اینجا این عذر جالب و تاحدی آکنده از خودنمایی معمول اهل شهر را در دهان خواجه می گذارد که چون فرمانروای ولایت کاری به وی رجوع کرده است نمی تواند با ترک کردن شهر، خود را معروض خشم او سازد*. لطف و ذوقی که درین عذرها هست، برای آنست که در پایان کار و در دنبال آنچه بعد از اقدام به مسافرت ده برای خواجه پیش آمد، خشم و پشیمانی او را از قبول این دعوت چنانکه باید برای خواننده مثنوی قابل تجسم سازد.

ج

در داستان صوفی و خادم خانقاه*، آنچه مولانا در وصف حال بهیمه صوفی که تمام شب در آن خانقاه جز «الاحول» خادم چیزی نخورده است و روز بعد، از ضعف و جوع نمی تواند قدم بردارد به بیان می آورد*، قدرت قریحه شاعری او را در تصویر جزئیات احوال بهیمه رنجور و در طرز تلقی عابران از منظره حال او نشان می دهد.

چ

در قصه مارگیر که اژدهای افسرده را به بغداد می آورد*، آنچه در توصیف اژدهام هنگامه می گوید، صبغه واقع نگاری ماهرانه دارد. در اینجا مولانا با قدرت

تخیل کم ماندی نشان می دهد که این خام ریشان باچه کنجکاوی بر گرد معركة مارگیران ازدحام می کنند و خود را به سیر و تماشا مشغول می دارند. درین تصویر، خاص و عام اهل هنگامه چنان درهم رفته اند که گویی صحرای قیامت بر پاست و در ازدحام آن، مرد و زن از وجود هم خبر ندارند. جالبترین منظره هنگامه، تصویر حالت آمیخته به رُعب و سُکوت جمعیت است و مولانا نشان می دهد که اینجا به مجرد آنکه مارگیر حراقه را که ظاهراً پاره های بلور منشورگونه‌یی بوده است و هنگامه گیران با جنبانیدن این پاره بلورها که بر دیوار محل نمایش می آویخته اند [۳۴] در واقع نمایش معركة را آغاز می کرده اند به حرکت در می آورد، اهل هنگامه با بیصبری گردن می کشند و صدا را در سینه و گلو حبس می نمایند*.

ح

این جزئیات جالب در بسیاری قصه های مثنوی هست و آب و رنگ خاصی به مناظر و تصویرهای آن می دهد، که در عین حال از قدرت واقع‌نگاری و قصه پردازی فوق‌العاده‌یی در نزد گوینده حکایت دارد.

خ

۱۴۵

بدون شک، آنچه هندسه ذهنی شاعر را در مثنوی چنانکه باید حساس و دقیق نشان می دهد کشف وحدت، جامعیت و تمامیت آن است. معهذا، جزئیات آن هم جداگانه لطف و زیبایی خاص دارد. در توجه به این جزئیات، مثنوی همچون یک سلسله قطعات متوالی به نظر می آید. که ضمن آن مجموعه‌یی از انواع و فنون مختلف شعر، از تشبیب و غزل و مدح و فخر و هجو و رثا و طنز و هزل و زهد و تحقیق هست و بعضی از آنجمله حتی به اوج احساس و بیان شاعرانه هم می رسد.

از جمله، در آنچه به مضمون عشق و غزل و احوال هجر و وصال مربوط است پاره‌یی ابیات مثنوی یادآور غزلهای دیوان کبیر به نظر می آید. اینگونه ابیات نادر که لطف و ظرافت غزلهای مولانا و سادگی و بیقیدی آکنده از شور و سوز آنها را دارد، در میان انبوه ابیات و حکایات مشحون از دلالات و مقالات، به گلهایی می ماند که در بین صخره‌های کوهستان می روید و گاه یادآور پرتو مهتابی است که در یای طوفانی و امواج سهمگین تیره اش را روشن می کند و چیزی از عمق ورطه های آن را نشان می دهد.

الف

ب

در مقایسه با دیوان شمس، مثنوی در برخی موارد، تغزلی بلند و مولوی و ار به

نظر می آید که گوینده بدون تقید به ردیف و قافیه معمول غزل، حالات و هیجانات خود را به آزادی در رشته نظم می کشد و در آن، مثل آنگونه غزلهای طولانی که در آنها قصه بایزید را نقل می کند یا داستان لیلی و مجنون را به نظم می آورد [۳۵]، گاه از لطایف و اسرار عشق سخن می گوید، گاه از هجران و فراق معشوق ناله می کند و گاه خود را با نقل قصه‌یی یا شرح حدیثی مشغول می دارد. گویی غزلی صوفیانه در قالب مثنوی می سراید که می تواند تمام وجود خود را در آن خالی کند و به گونه‌یی دیگر شور و حال غزلیات شمس را تجدید نماید.

پ

در واقع، شور و حال غزلیات شمس هم در جای جای این تغزل بلند دراز آهنگ وی که از ناله نی آغاز می شود و درد و شوق سالک طالب غرق می شود، به طور بارزی همه جا پیداست. فی المثل، وقتی زاری دل را نشان عاشقی می خواند*، عشق را با لحنی که شایسته تغزل واقعی است حالی و رای هرگونه توصیف و بیان نشان می دهد. و وقتی با جان مشتاق خویش گفت و شنود می کند*، خود را چنان در یاد محبوب فانی می یابد که حتی در شرح این هجران و فراق، جان خویش را نیز محرم راز نمی بیند و با درد و سوزی که جای دیگر جز در حوصله غزلهای خود او نمی گنجد، از خود به بیرون از خود می گریزد و می کوشد تا عشق خود را بی پرده به بیان نیاورد و سر دلبران را در حدیث دیگران بسراید. وقتی نیز از زبان ترسایان در خطاب به وزیر جهود* شور و شوق مریدانه‌یی را که طالب راستین در جستجوی لقای مرشد کامل دارد تصویر می کند، سُکر و فنایی که خود او را در یاد شمس محو و فانی می دارد مجال انعکاس می یابد و مثنوی تصویری از شور و درد غزلیات را به بیان می آورد. همچنین وقتی اشارت به شمس آسمان وی را به یاد شمس تبریز می اندازد*، روح غزل واقعی در کلام وی مجال جلوه می یابد و تمام آنچه را از بیم و امید در عشق شمس تجربه کرده است در کلام وی منعکس می سازد.

ت

به علاوه، آنجا که دلدار وی را از قافیه اندیشی بر حذر می دارد و وی با او از درد و راز خویش سخن می گوید*، آنجا که سخن در باب غیرت حق را رها می سازد و از جفای آن نگارده دله* شکایت و گله آغاز می کند، آنجا که خیال یار را مثل خلیل در ظاهر بت و در معنی بت شکن می یابد*، آنجا که از صدای کوه دلها بانگ آشنا می شنود و می پرسد که — این صدادر کوه دلها بانگ کیست*، آنجا که خود را دیوانه می یابد و از طیب و حبیب یاری می خواهد*، آنجا که در خطاب به حسام الدین از کبوتر بام آموخته یاد می کند* و آنجا که در قصه شهزادگان قلعه ذات الصُّور از زبان برادر بزرگین راز عشق خود را بی نقاب می سازد*، همواره چیزی

از طعم غزل‌های دیوان کبیر را که بین عشق انسان و عشق الهی نوسان دارد عرضه می‌دارد. در سراسر مثنوی، نظایر بسیار از این گونه غزلواره‌ها که ذوق و جمال غزل‌های ناب را دارند می‌توان یافت و خود آن را هم غزلی پایان‌ناپذیر می‌توان خواند.

ث

۱۴۶

از انواع دیگر شعر، فی المثل آنجا که بازرگان در مرگ طوطی در یغا می‌گوید*، آنجا که ابلیس از فراق درگاه حق می‌نالند و از عشق گذشته خود با شوق و حسرت یاد می‌کند*، و آنجا که امیرالمؤمنین احوال روحانی خویش را برای خصم وصف می‌کند*، نمونه‌هایی از قدرت قریحه مولانا را در انواع رثاء و شکایت و فخر عرضه می‌کند. نظیر این موارد، مثل نمونه‌های وصف حال، زهد و تحقیق، و طنز و هزل، در مواضع مختلف مثنوی به وفور به چشم می‌خورد. اینهمه، نشان می‌دهد که وجود بعضی مسامحات لفظی یا احیاناً آن بیقیدی و بی‌تکلفی که خود مولانا در آنچه به قافیه اندیشی تعلق دارد اظهار می‌کند و در حقیقت خود وی تا آن اندازه هم درین زمینه مسامحه ندارد، قدرت و جلال شعر و هنر مثنوی را نفی و کسر نمی‌کند و در مثنوی نیز که به هر حال شعر تعلیمی است مولانا گاه شاعر تغزل‌سرا باقی می‌ماند. چنانکه در دیوان کبیر نیز، با آنکه شعر از مقوله عشقی و غرامی است، گاه لحن تعلیمی هست.

الف

باری این شور و هیجان که برخی مواضع مثنوی را به تغزل و تشبیب نزدیک می‌نماید گاه مولانا را در ظی کلام چنان بیخود می‌کند که احیاناً با وجود نهایت تعظیم و توقیری که در باب کتاب دارد، در اشارت به بعضی مطالب آن گاه رعایت ادب لفظی را هم فراموش می‌کند، چنانکه تمثیل خر و پالان* در کلام وی [۳۶] ازین باب از شبهه اعتراض خالی نیست (§ ۱۴۰ ج) همچنین وقتی در اشارت به ولید بن مغیره و آنچه در قرآن کریم (۱۶/۶۸) در باب زخم بینی وی در اشارت سَسِمْهُ عَلَى الْخُرُطُوم تعبیر شده است یاد می‌کند، کلام را چنان رنگ شناخت می‌دهد* که گویی نفرت از این دشمن رسول وی را از رعایت آنچه عفت بیان آن را برگوینده الزام می‌کند بازداشته است (§ ۲۰۸ ث). همچنین در قصه آمرز و کوسه، آن چند تار مویی را که بر چهره کوسه هست و او را از قصد قاصدان در امان می‌دارد، تشبیه می‌کند به فرسیما در جوه* که از تعبیر قرآن کریم (۲۹/۴۸)

۱۴۵/ * ت: ۱۰۹/۱ ، ۱۲۵/۱ ، ۵۹۶/۱ ، ۱۱۱۰/۲ ، ث: ۱۷۲۷/۱ ، ۱۷۷۳/۱ ،

۷۴/۲ ~ ۱۳۲۷/۲ ، ۱۳۸۱/۲ ، ۱۹۹۰/۶ ، ۴۱۶۰/۶ ~

مأخوذست. پیداست که اینجا شور و هیجان شاعرانه که در تصویر و توصیف جزئیات قصه منظور مولانا بوده است باید وی را به این طرز تعبیر واداشته باشد، و نظیر این موارد که هیجان و شور شاعرانه به نحوی موجب ضعف و نقص بیان گوینده شده باشد، در مثنوی بسیار نیست.

ب

با اینهمه، قدرت مولانا در وصف و تصویر، در جای جای مثنوی مکرر به چشم می خورد. طرفه آن است که مولانا در تصویرهایش از اشیاء و هیئت ها، گه گاه گویی بُعد درونی آنها را هم محسوس می سازد. در آنچه شیوه زهد و تحقیق نام دارد و خاقانی که کلام خود را به سبب اشتغال بر آن بر کلام عنصری ترجیح می دهد خود در آن شیوه پیروسنائی به نظر می آید، عمق فکر و اوج بیان مثنوی، از آنچه در دیوان و در مثنویهای سنائی و در مجموع کلام خاقانی است به طور قابل ملاحظه‌یی تجاوز می کند و اوج قله این شیوه را مسخروی می سازد.

پ

۱۴۷

معهدا عظمت و کمال مثنوی حتی در آنچه به جنبه شعر و شاعری آن تعلق دارد، در وحدت و تمامیت آن است که شناخت آن همواره در حوصله ادراک خواننده عادی نیست. البته مثنوی، نه مثل شاهنامه بر متن یا متن های معین و مخصوصی مبتنی است تا تأثیر فزود و کاست نکته‌یی در وحدت و تمامیت آن قابل بررسی باشد، نه مثل منطق الطیر یا الهی نامه عطار با قالب ساخته و پیش پرداخته‌یی ارتباط دارد تا تمامیت و وحدت آن در جامعیت طرح اصلی تجلی یابد.

الف

اما وحدت و تمامیت مثنوی که حتی ناتمام ماندنش هم با آن منافات ندارد، ناشی از اتصال و ارتباط آن است، با طرح و نقشه‌یی که در «نی نامه» خلاصه شده است و آمادگی روح را برای بازگشت به مبدء که از آن تعبیر به «نیستان» می کند می رساند و رشته‌یی نامرئی که تداعی افکار یا آنچه مولانا جرّجّر کلام (§ ۸۷ الف) می خواند، اجزاء مختلف آن را با هم و با طرح کلی مندرج در نی نامه به هم متصل می دارد.

ب

لطف شعر مثنوی را مخصوصاً در توجه به همین وحدت و اتصال آن بهتر می توان در یافت. بدون شک، برای حفظ این وحدت و اتصال است که مولانا از آنچه آن را «تقاضاگر» درون می خواند گه گاه اشارت به رعایت اجمال یا تفصیل را در یافت می کند یا برای این اجمال و تفصیل اجازت یا مدّذ [۳۷] می خواهد.

پ

البته چون تمامیت کار او مثل شاهنامه بر متن خاصی مبتنی نیست، مثل فردوسی در اینکه ضمن نقل روایت رعایت امانت کند، وسواسی ندارد. یا مثل نظامی از اینکه فی المثل زمینه اقلیمی داستان، بسط سخن را در باب عشق لیلی و مجنون اجازه نمی‌دهد [۳۸]، شکایت نمی‌کند. حتی مثل دانته⁺ نیست که فی المثل محدود بودن اوراق دفتر را همچون «لجام صنعت»⁺ تلقی کند که وی را از آنکه در عرصه بیان پیشتر رود [۳۹] مانع می‌آید.

ت

درست است که مولانا گه گاه حسّ می‌کند که مثنوی در حجم اگر به اندازه آسمان هم بشود* یا هشتادتای کاغذ* را در بر بگیرد باز شرح بعضی اسرار وی را بر نمی‌تابد، اما آنچه وی را به رعایت اجمال یا تفصیل وامی‌دارد، رعایت طرح و نقشه پیش پرداخته‌یی نیست، اقتضای حال مستمع و ضرورت ناشی از شوق و ملال یا فهم و ادراک اوست. در عین حال، آنچه مثنوی را از لحاظ شعر اصالت خاص می‌دهد همین حال ارتجالی و خود جوشی آن است که هیچ طرح و نقشه‌یی جز محدودیت ظرف ادراک مخاطب که ملال خود او نیز ناشی از آن است، بین او، مستمع فاصله نیست.

ث

۱۴۸

به هر حال، با آنکه در مثنوی زبان رمز جز به ندرت نقش قابل ملاحظه‌یی ندارد و سبک بیان واعظانه هم که سر و کارش با عامه است با شیوه رمزگرایی⁺ چندان موافق به نظر نمی‌آید، بعضی الفاظ که در مثنوی متضمن نوعی استعاره و تمثیل رمزی و مستور هم هست غالباً چیزی بیش از آنچه اقتضای مفهوم ظاهری آنهاست به ذهن مخاطب القاء می‌کند.

الف

از جمله «نی» که ابیات «نی نامه» در آغاز دفتر اول تفسیر حال آن و تمام مثنوی هم تطویل و تفسیری از همین «نی نامه» محسوبست، در مفهوم رمزی خویش حال عارف مشتاق و حال روح را که طالب بازگشت به عالم خویش است بیان می‌کند. چیزی ازین رمز را عبدالرحمن جامی و مولانا یعقوب چرخ‌ی در تفسیر نی نامه آورده‌اند و خود مولانا هم در غزلی خطاب به نای که به نظر می‌آید مقارن نظم ابیات نی نامه یا تحت تأثیر آن سروده باشد به پاره‌یی ازین رمزها اشارت دارد: ای نای بس خوش است کز اسرار آگهی* *. اینکه جای دیگر هم در دیوان کبیر خطاب

ز بیایی به نی دارد*، و حتی در باب آنچه رباب به زبان حال می گوید با سؤالی روشنگر: هیچ می دانی چه می گوید رباب؟* سخن می راند و در جای جای دیوان مکرر از ینگونه اشارتها دارد، نشان می دهد که ارتباط موسیقی با عوالم روح هم می بایست در ابداع این رمز نقش قابل ملاحظه‌یی داشته باشد.

ب

همچنین طوطی* به عنوان رمزی از نفس ناطقه که رنگ سبز وی رنگ تجدید حیات دنیای گیاه و رنگ بهار روینده است و به همین سبب اشاره‌یی به ابدیت آن است، پادشاه* به عنوان رمزی از حق یا از انسان کامل که به عنوان خلافت الهی در وجود دیگران تصرف و اشراف دارد، شمع و درخت* به عنوان رمزی از ابدال حق که وجود آنها موجب و آیت نور و طراوت عالم است، گه گاه در مثنوی نوعی مفهوم رمزی القاء می کنند.

پ

شک نیست که این گونه الفاظ هم مثل مفهوم شراب و مستی و نظایر آنها، در مثنوی همه جا در معنی نزدیک به رمز و استعاره به کار نرفته اند و مولانا به حکیم سبک بیان و اقتضای احوال مخاطب مثنوی، بیش از آنکه طرح رمز کند، نظر به کشف رمز دارد.

ت

۱۴۹

معهدا، قصه های مثنوی در بعضی موارد نوعی معنی رمزی دارند که مولانا آن را «سر قصه» می خواند و در قیاس با آنچه در باب قرآن و بطن های آن خاطر نشان می کند*، سر قصه هم بطن مستور مثنوی است، جز آنکه خود مولانا گه گاه تمام قصه یا بعضی اجزاء آن را با رمز و استعاره مربوط می کند و نشان می دهد که در ین گونه قصه ها و شاید در هر قصه‌یی باید حصه معنی را که سر آن است جستجو نمود و به ظاهر قصه نباید اکتفا کرد.

الف

از جمله، قصه پادشاه و کنیزک* که مولانا آن را «نقد حال ما» می خواند و با لحنی که پیدا است می خواهد چیزی از سیر بازگشت «نی» به «نیستان» را تصویر کند در دنبال «نی نامه» می آورد، و رای ظاهر قصه در مفهوم رمزی خویش، برای روح که اینجا کنیزک زیبا رمز آن است، راه نیل به وصال پادشاه را که در «قصه» رمز حق یا رمز کمال است رهایی از عشق به عالم حس و از تعلقات دنیای زرق و برق ظاهر که وجود زرگر و جمال ظاهرش مظهر آن محسوبست می داند و نشان

Symbolisme +/۱۴۸

+/۱۴۸ * پ: ۱/۱۵۷۵، ۲/۱۰۳۰، ۳/۱۹۸۵~

+/۱۴۸ * ب: دیوان شمس ۶/۳۱۸۹۷، ۶/۳۱۸۲۵، ۱/۳۳۱۸

می دهد که تا این کنیزک از عشق زرگر رهایی پیدا نکند، نمی تواند خود را شایسته وصال پادشاه بیابد.

ب

قصه طوطی و بازرگان* نیز در واقع همین نکته را تفسیر می کند، چرا که طوطی هم با آنکه خود رمز و مظهر حیات و تجسم نفس ناطقه است، مادام که مستغرق ظاهر و مقید به خودنمایی و خودنگری است، محبوس قفس می ماند. حیات جاودانه که در گرو رهایی از این قفس جسمانی است، برای او فقط وقتی میسر می شود که از این حیات ظاهر بمیرد و با این مرگ ارادی که در واقع مرگ نیست، تبدل صورت حیات است، به بقاء سرمدی که غایت حیات روح همان است و نیل به آن جز با فنای از اوصاف و مرگ پیش از مرگ (§ ۱۰۵ع) ممکن نیست نایل آید.

پ

۱۵۰

بدینگونه، در قصه ها و تمثیلات مثنوی هم گاه رمزی هست که نشان می دهد جز با نفوذ درین بُعد معنوی نمی توان مثنوی و ارزش شعر آن را درست ارزیابی کرد. این جنبه رمزی که وجود سرّی پنهان را در تمام مثنوی به خواننده القاء می کند، چیزی از ابهام معابد عظیم باستانی، جنگلهای تاریک و کوههای جادویی، رابه مثنوی می بخشد و بدینگونه، آنچه را وحدت و تمامیت مثنوی نام دارد، در موج یک شعر عظیم مبهم فرو می پیچد که از مجرد اجزاء مثنوی نمی توان لطف و عظمت آن را دریافت.

الف

این شعر عظیم که البته با مقیاس بلاغت و بیانی که شعر امثال فرخی و انوری را به انسجام و لطف و سلاست منسوب و موصوف می دارد، قابل ادراک نیست، وقایه اندیشی اینگونه شاعران هم که چون به قول مولانا* هیچ ناطق نمی تواند در عین حال هم متوجه حرف و لفظ باشد هم به معنی و غرض توجه ورزد، البته برای اینگونه شعر شرط و ضرورت نیست. حتی استغراق در حال بیخودی* نیز مجال توجه بدان و تلقی آن رابه شاعر نمی دهد.

ب

در نظم و انشاء اینگونه شعر که تحت تأثیر بیخودی یا حالی مشابه به جنون که در رساله ایون (۵۳۴ ~) افلاطون تصویر جالبی از آن آمده است بر مولانا الهام می شود، آنچه بر ذهن او حاکم است قافیه اندیشی نیست، وحی تقاضاگر درونی است که هیچ اثر عظیم جز از طریق آن به هنرمند الهام و القاء نمی یابد.

پ

در توصیف همین حال است که مولانا یکجا می گوید وقتی می خواهم

چیزی از حسن معشوق را به بیان آرم، نطق می خواهد که بشکافد تنم* . در واقع این حال که مولانا تحت تأثیر آن تسلیم جاذبه شاعری می شود، به سیل و طوفان می ماند که از درون وی می جوشد و بیرون می ریزد و پروای حد و سد قافیه و زبان را هم ندارد.

ت

شک نیست که هر کس مثنوی را ازین نظرگاه ننگرد و از ادراک این شعر عظیم توصیف ناپذیری که در وحدت و تمامیت مثنوی بیشتر محسوس است تا در اجزاء آن، محروم بماند، به کسی می ماند که با چشم بی نور، چشم نابینا، می خواهد تمام لطف و جمال دنیای پیرامون خویش را ادراک کند. هیئات! نه آیا قافیه اندیشی هم در نزد مولانا ضرورتی است، که برای فرار از قافیه اندیشی است؟

ث

همچونی دمساز و مشتافی که دید؟

۶ قصه نی

۱۵۱

از همان آغاز مثنوی که «این نی» خاموش گویا از جدایی‌ها شکایت سر می‌کند و آنچه را درد اشتیاق می‌خواند در صورت حکایت به تقریر می‌آورد، پیداست که مثنوی را باید قلمرو قصه و حکایت شناخت و در عین حال در آنچه به صورت حکایت به بیان می‌آورد همواره باید به رمزی که در ورای ظاهر حکایت هست و سر قصه محسوبست نیز نظر داشت.

الف

ظاهراً همین اشتغال بر قصه و مخصوصاً کثرت حکایات و تمثیلات در مثنوی سبب شده باشد که در زمان مولانا و در همان قونیه که مثنوی در مجالس مولانا نشو و رشد می‌یافت، اصحاب «عرفان نظری» و شاگردان شیخ صدرالدین قونوی که در عرفان طالب اقوالی نظیر آنچه در حوزه «شیخ الاسلام» از تعالیم مکتب ابن عربی نقل می‌شده است بوده‌اند (§ ۲۶۴ پ و مابعد) در مثنوی چندان به چشم تکریم و تقدیر ننگریسته‌اند و آن را از مقوله اساطیر و افسانه‌ها که در خور فهم کودکانه است و تحقیق و تعمیقی در آن نیست تلقی می‌کرده‌اند.

ب

خود مولانا هم در دفتر سوم به طعانه‌یی که ازین باب بر مثنوی خرده گرفته است جواب سخت می‌دهد* و خاطر نشان می‌کند که در قرآن هم محجوبان و کافران به همین شیوه طعن‌ها زدند و آن را افسانه و اساطیر خواندند، اما آنچه افسانه شد نام آنها بود. چرا که قرآن کریم باقی ماند و آنها فانی و فراموش شدند. بدینگونه، مثنوی هر چند مشتمل بر تمثیلات و حکایات بسیارست، حقایق و لطایف عرفان نظری هم در سراسر آن تموج دارد و با آنکه خود آن عرفان عملی و طریق سیر و وصول را تفسیر و تبیین می‌کند، از آنگونه مباحث که عبارات اهل مدرسه را صبغه ذوق و تصوف می‌دهد نیز سرشارست و نقد و طعنی که ازین حیث بر آن وارد شده است،

چنانکه خود مولانا به درستی خاطر نشان می کند*، دود گندی است که از اهل حسد می آید و آن را نباید به چشم اعتنا دید.

پ

البته این اهل حسد را که خود مولانا نخواسته است نام آنها را یاد کند نمی توان بر وجه یقین باز شناخت. اما به نظر می آید مهمترین حوزه‌یی که در قونیه در مقابل مجالس نظم مثنوی وجود داشته است، حوزه درس شیخ الاسلام شهر، صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) بوده باشد که در مجالس وی عرفان و تمام آنچه مثنوی ناظر به جنبه ذوقی و عملی آن است به صورت تحقیق و تعمیق نظری مطرح بوده است و شیخ صدرالدین، با آنکه در واقع طریقه محیی الدین را درین حوزه تقریر می کرده است و آثار وی مثل فکوک و نصوص هم شامل تقریر و تبیین مذهب شیخ محیی الدین است، باز خود را بیشتر شریک اذواق شیخ می دانسته است نه شاگرد او. این نکته اعتقادی را که او در حق خویش داشته است معلوم می دارد و نشان می دهد که شیخ الاسلام قونیه، در حالی که خود را جامع شریعت و طریقت می دیده است، تا چه حد از وجود حوزه‌یی مثل مجالس مولانا که جوش و ازدحام معتقدان رونق بی اندازه بدان می بخشیده است، ممکن است به واقع ناخرسند بوده باشد.

ت

این شیخ صدرالدین که در علم حدیث و تفسیر یگانه دوران محسوب می شد و از علماء عصر با امثال خواجه نصیرطوسی مکاتبه داشت، در آغاز حال، چنانکه از روایات پیداست، در حق مولانا جلال الدین چندان علاقه و اعتقادی نشان نمی داد. اما وی شیخ الاسلام قونیه بود و به عنوان فقیه و مفتی و مفسر و محدث شهرت و اعتباری تمام داشت. نه فقط سلطان سلجوقی از محضر وی اخذ حدیث می کرد، بلکه بعضی علماء و صوفیه نامدار عصر مثل قطب الدین شیرازی و فخرالدین عراقی هم در نزد وی تلمذ و در حق وی اظهار ارادت می کردند. با اینهمه، در تقریر معارف صوفیه، هر چند خود وی شاگرد و فرزند روحانی محیی الدین بن عربی محسوب می شد، غالباً خویشتن را تالی و قرین شیخ می شمرد و بیشتر بر اذواق و مواجید خود تکیه داشت و همین نکته او را در نظر مریدانش مرتبه فوق العاده عظیم می داد.

ث

از جمله، شیخ در کتاب فکوک، ضمن فَنَّ خَتْمِ الْفَصِّ الصَّالِحِ^۱، یکجا خاطر نشان می کند که آنچه را به بیان می آورد از شیخ خویش نشنیده است و جای دیگر، در فَنَّ خَتْمِ الْفَصِّ الاسْمَعِلِی^۲ تأکید می نماید که قولش از مشارکت در ذوق شیخ ناشی است که انعام حق است در حق وی. این هم که در کتاب نصوص^۳ تصریح می کند که کلام وی به کلام ناس آمیخته نیست و در فَنَّ خَتْمِ فَصِّ الْمُحَمَّدِی از کتاب فکوک باز یادآوری می نماید^۴، که آنچه می گوید بر ذوق

متقدمان مبتنی نیست و در هیچ کتابی هم نیامده است، نشان می‌دهد که درباره سخنان خود فوق‌العاده معتقد بوده است. پیداست که ناچار در حوزه‌ی وی کسانی که مفتون اقوال شیخ خویش بوده‌اند، البته به آنچه در مثنوی در طّی حکایات اولیاء به بیان می‌آمده است و لطایف آن مستند به استدلال و نظر هم نبوده است و بر آیات و احادیث بیش از ذوق شخصی اتکاء داشته است نمی‌توانسته‌اند با نظر تکریم و تعظیم بسیار بنگرند و اگر بعضی از آنها یا حتی خود شیخ به اشاره یا تصریح در باب مثنوی با لحن کوچک شمری سخن گفته باشند، می‌بایست همین اشتغال آن را بر حکایات و تمثیلات بسیار، دستاویز اظهار طعن و نقد در آن یافته باشند.

ج

۱۵۲

به هر حال، مولانا قصه را همچون پیمانه‌یی تلقی می‌کند و سِرّ باطنی را که در آن هست در حکم دانه‌یی می‌داند که درون ظرف می‌گنجد*. شگ نیست که در این طرز تلقّی، پیمانه اهمیت ندارد، آنچه مهم است دانه و غله است. و هر چند خود مولانا غالباً دوست دارد مخاطب خویش را به همین دانه معنی سرگرم بدارد وی گه‌گاه از توجه به پیمانه هم غافل نیست. و ازین روست که مولانا برای توجه‌ی گه‌گاه پیمانه‌یی را از پیمانه دیگر بیرون می‌آورد و قصه‌یی را با قصه دیگر پیوند می‌زند و با شیوه‌یی که از رسم اهل منبر و آیین قصه‌سرایی و اعطان مایه دارد، می‌کوشد تا تنوع و کثرت قصه‌ها را وسیله‌یی سازد تا نظر مخاطب را به آنچه سرّ این قصه‌ها و در حکم دانه‌هایی است که پیمانه را دایم سرریز می‌سازد جلب نماید. از همین روست که قصه، مدخل دنیای مثنوی محسوبست و شناخت قصص و تمثیلات، در حکم مقدمه‌یی است بر مثنوی.

الف

کثرت و تنوع در قصه‌ها و حکایات مثنوی تا حدّی است که این اثر عظیم عرفان و حکمت دنیای اسلام، از این حیث گه‌گاه به نوعی جامع‌الحکایات می‌ماند. جالب آنست که هر چند حکایات در اینجا تابع تداعی معانی است و آنگونه که در کتب قصص و امثال رسم است به شکل مصنوعی به انواع و ابواب تقسیم نمی‌شود، تنوع حکایات مثنوی، قصه‌های آن را به‌طور تردیدناپذیری قابل طبقه‌بندی می‌سازد. با اینهمه، کثرت و تنوع حکایات مانع از آن نیست که خواننده با توجه به

۱۵۱/ ۱- فکوک، ضمیمه شرح منازل السائرین عبدالرزاق کاشانی/ ۲۳۷ ۲- همان کتاب/ ۲۰۸ ۳- نصوص، ایضاً ضمیمه شرح منازل السائرین/ ۲۸۱ ۴- فکوک، ضمیمه شرح منازل السائرین/ ۲۹۵

آنچه مولانا سرّ قصه می خواند، مثنوی را در عین حال نه یک مجموعه حکایات، بلکه یک مجموعه از مواعظ و معارف تلقی کند که در طی آنها قصه ها غالباً متضمن تفسیر آیات و تقریر احادیث یا شامل اسرار شریعت و رموز طریقت هم هست.

ب

در حقیقت، مثنوی در همان حال که نوعی جامع الحکایات محسوبست، نوعی جامع الآیات و جامع الاحادیث هم هست و اشتغال برین معانی، اهمیت و لطف حکایات و تمثیلات آن را نفی نمی کند. با آنکه در حکایات هم مولانا به سرّ قصه بیشتر از ظاهر آن اهمیت می دهد، بسا که تنوع و کثرت حکایات مثنوی، مطالعه در انواع و مآخذ این حکایات و قصص را برای غور در اسرار و حقایق آن الزام می نماید [۱].

پ

اهمّیت حکایت در تقریر مواعظ و معانی، در نزد مولانا مخصوصاً از آن روست که وی دانه معنی را غالباً با همین پیمانه می پیماید. با اینهمه، راز تفاوت قصه هایش در این نکته است که در بعضی از آنها معنی سرریز می شود و پیمانه پرتو به نظر می آید و در برخی دیگر پیمانه پر به نظر نمی رسد و معنی آن اندازه پرجوش و سرشار نیست که ظرف را لبریز نماید.

ت

معهداً، معنی قصه گاه سرّ پنهانی است که در زیر و بم لفظ پنهانست و ظاهر قصه همواره نمی تواند از آن خبر دهد. اینجا قصه حال کوه را دارد که از حقیقت آنچه به صورت انعکاس صوت از آن برمی آید و در آن فرومی پیچد آگاه نیست. در عین حال، مخاطب هم اگر در ورای صورت قصه، سرّ معنی را نجوید یا نیابد، در حکم آن است که از قصه چیزی جز انعکاس یک صوت خالی درک نکرده باشد*.

در حقیقت، از اولین داستان مثنوی که در باب پادشاه و کنیزک رنجور به تعبیر مولانا «نقد حال ما» را بیان می کند، هر کس از سرّ قصه که «از خود رهایی» را وسیله نیل به کمال نشان می دهد غافل بماند، نزد مولانا مثل آنست که از آن قصه جز انعکاس صوتی نشنیده باشد و سرّنی را از ناله او درک نکرده باشد. چنین کسی در مثنوی به معنی قصه راه نمی یابد. چون قصه را فقط برای آن می خواند تا از آن دفع ملالی کند. و آنکس که قصه را برای دفع ملال می خواند، برای او شاهنامه و کلیله با آنچه وحی خداست* چه تفاوت دارد؟

ث

البته کثرت توجه به سرّ قصه به وسیله مولانا، گاه صورت قصه

۱۵۳

را در مثنوی فدا می کند یا لا اقل دچار ضعف و خلل می سازد. معذک، بیشتر حکایات و تمثیلات مثنوی، بر دقایقی که حاکی از مهارت در قصه پردازی است مبتنی است. بین آغاز و انجام قصه، نقطه اوجی هست که قصه نیوش را در حال «تعلیق» نگهمیدارد و در برخی موارد آنچه در توصیف احوال اشخاص حکایت یا در نقل جزئیات مناظر بیان می کند، یادآور قدرت قصه پردازان حرفه‌یی است که در آن ایام در حکم مذکران عوام بوده‌اند و مجالس آنها در صحن مساجد یا کنار معابر، معرکه جویان بیکاره روستایی و شهری را غالباً جلب و احیاناً مشغول یا تهذیب می کرده است [۲].

الف

به هر حال این مهارت در قصه پردازی، از گوینده‌یی که خود و اجدادش اهل منبر بوده‌اند و مجالس آنها غالباً جوش و ازدحام عامه را سبب می شده است، البته خلاف انتظار نیست. مولانا، ظرافت بیان شاعرانه را هم که گاه به طور جالبی با این قدرت قصه پردازی قرین می کند. فی المثل، در قصه مارگیر و اردهای افسرده که سر آن ناظر به نفس اماره و استعدادیست که وی برای گرایش به شردارد، منظره هنگامه مارگیر در بغداد و انبوه تماشاگران برگرد او* با چنان دقتی توصیف می شود (§ ۱۴۴ ح) که مثل یک پرده جاندار، چیزی از زندگی هر روزینه عصر گوینده را جلوه می دهد و از دقت نظر قصه پرداز در توجه به جزئیات مناظر حکایت دارد.

ب

با آنکه در بعضی از این قصه‌ها جزئیات داستان به طور دقیقی موافق و مناسب با کلّ مجموع به نظر می آید و حتی آنچه را نقادان «صبغه محلی»⁺ می خوانند با تمام آنچه به حقیقت نمایی⁺ تصویر کمک می کند در آنها به نحو ماهرانه‌یی می توان معاینه منعکس دید، در برخی دیگر از آنها جزئیات با صورت کلّ توافق کامل ندارد و یا غرابتی در آن جزئیات هست که رفع آنها حاجت به توجیه و تبیین هم پیدا می کند.

پ

از جمله، در قصه پادشاه و کنیزک، کشتن زرگر بر دست حکیم الهی یا در واقع به تدبیر او*، در ظاهر حکایت امری اجتناب ناپذیر می نماید. اما در مجموع غرابتی دارد و به سبب همین غرابتی که در آن هست، گوینده مثنوی خود در توجیه و تأویل آن سعی بسیار می کند*. در قصه معاویه و ابلیس* هم آنچه در سبب خواب ماندن معاویه و اینکه نزدیک بود نماز از وی فوت شود به بیان می آید با ذکر آنکه از «قصر» معاویه و زیارت‌های مردم که وی را خسته کرده است* می کند، معاویه را در شام و در دوران خلافت و امارتش تصویر می کند که دایم «وفد»های مختلف از حجاز و مصر و فلسطین و شام و عراق به درگاه وی می آمده‌اند و از وی نواخت و

نیکویی چشم می داشته اند [۳]. اما وقتی در باب تأسف او از فوت نماز و جماعت یاد می کند*، این نماز را مخصوصاً از آن جهت بیشتر آرزو کردنی نشان می دهد که «از پی پیغمبر دولت فراز» خواهد بود. و این بیان البته با خلافت معاویه و قصر وی و ازدحام خلق و زیارتهای مردم که سوق قصه همه آنها را الزام می کند سازگاری ندارد، اما البته ذکر قصر و تا حدی زیارتهای مردم، برای اصل قصه ضرورت دارد. چرا که گویندهٔ مثنوی بی آن نمی تواند بسته بودن حجرهٔ خواب معاویه را که وجود و ظهور شبیح ناشناسی در آن مایهٔ حیرت و سوءظن است* و همچنین خواب گران ناشی از خستگی امیر را که این شبیح ناشناس ناچار می شود* وی را از آن بیدار نماید، توجیه کند.

ت

آیا ممکن است مأخذ داستان خواب معاویه، و آنچه وی را از خواب بیدار کرد و احیاناً از اینکه نماز وی فوت شود وی را رهایی داد، قصهٔ مربوط به صدای ناقوس کلیسای نصاری باشد در شام^۱ که گویند وقتی معاویه را از خواب برانگیخت و وی ازین زحمت در تاب شد و کس به نزد قیصر روم فرستاد و از وی خواست تا صدای ناقوس را موقوف دارند؟ درینصورت، ناقوس کلیسا که خلیفه را از خواب بیدار کرده است، نزد مخالفان نصاری همچون صدای ابلیس تلقی شده است که اتفاقاً موجب خیر و مانع از فوت شدن نماز خلیفه شده است. شاید حکایت بیدار شدن معاویه را از صدای ناقوس کافران در اینجا با آنچه در باب کشمکش و گفت و شنود عُمر خطاب با ابلیس در بعضی روایات نقل می شده است^۲ خلط کرده باشند و قصه معاویه و ابلیس را از آن بر ساخته باشند. این گفت و شنود ابلیس و معاویه، در پاره‌یی نکات، با آنچه در عرفات بین شبلی با شیطان رفته است و شیخ عطار در خاتمهٔ الهی نامه از آن یاد می کند^۳، نیز بی شباهت نیست و ممکن است حکایت شبلی هم از مأخذ آن بوده باشد.

ث

در قصهٔ دقوقی و کراماتش*، وقتی دقوقی به ساحل دریا می رسد، روز بیگانه شده است و در آن هنگام شام، هفت شمع را از دور می بیند و شتابان بدانجانب راه می پوید*، اما آن شمع ها بلافاصله تبدیل به یک شمع می شود و در همان هنگام، باز هفت شمع به هفت مرد و هفت مرد به هفت درخت تبدیل می گردد*، و با آنکه وقت شام و هنگام جلوهٔ نور شمع در ساحل است، ناگهان بی آنکه زمان تحوّل بیابد، در همان ساحل که یک لحظه نور شمعها جیب فلک را می شکافد*، و در یک آن نور هفت مرد سقف لاژورد را روشن می سازد*. شمعها که تبدیل به درخت می شوند سایه دارند و خلق که یک لحظه پیش در نور شمع و در ظلمت شب سر می کردند در این

هنگام از گرمای آفتاب آرزوی سایه می نمایند و سایه آن درختان را نمی بینند*.
بدون شک این تضادی که بین نور شمع و سایه درخت در آن واحد هست ناشی
از ویژگی دنیای کشف و شهودست که در آن امور متناقض جمع و رفعشان ظاهراً
اشکالی ندارد. اما طرز بیان در نظر نیوشنده قصه طور است که از همان اول واقعیت
آن را مورد تردید می سازد. پیداست که قصه وقتی از عنصر «حقیقت نمایی» خالی
باشد، لااقل برای تمثیل و تبیین مطلبی که اثبات آن مورد نظر قرار دارد و درین موضع
مثنوی ذکر احوال کسانی است که در مقابل مشیت و اراده حق به شفاعت و دعا
نمی پردازند، نمی تواند موجب اقناع ذهن منکر یا حتی ذهن خالی شود و فایده‌یی که
از نقل قصه و استشهاد بدان منظورست حاصل نمی آید.

ج

اینجا شاید عذر گوینده قصه آن باشد که گویی دقوی در دنیایی سیر
می کند که زمان ندارد و عالم تلوین نیست*.
ولیکن در مورد نماز دقوی که وی در
طی آن اهل کشتی را می بیند و با همت و دعا آنها را از غرق نجات می دهد، این
اشکال هست که این نماز وی از «حضور» که مستلزم نفی ماسوی است
(۳۶۵ پ و مابعد) و اتمام نماز جز بدان حاصل نمی شود عاری است و اینکه ابدال و رجال
غیب در پشت سر کسی که نماز وی با «حضور» همراه نیست نماز خوانده باشند و گر
چند برای تبیین حال کسانی باشد که از دعا و درخواست اجتناب دارند خالی از
اشکال نیست. اشکال دیگر آن است که همین ابدال و رجال غیب هم نمازشان با
چنان «حضور» همراه نیست که حال غرق کشتی و فغان و تضرع اهل آن و نجات
یافتن آنها را از غرق شدن در ضمن نماز خویش دریافته باشند. شاید اینجا هم عذر
گوینده قصه آن باشد که به هر حال نماز عارف با نماز زاهد تفاوت
دارد (۲۷۹ ب، مابعد) و عارف در استغراقی که در حق دارد همه کاینات را در او
می بیند. اما آیا این رؤیت ما سوی و گر چند رؤیت در حق⁺ و تا حدی شبیه به
مدعای قول مالبرانش حکیم فرانسوی در باب رؤیت در خداوند [۴] باشد خود حصول
استغراق را نفی نمی کند؟

چ

به هر حال، درین قصه اگر در اجزاء داستان توافق و انضباط کافی وجود
ندارد، جای ایراد نیست. چرا که واقعه دقوی در عالم واقع نیست. و هر چند عالم
واقع حسی این مایه تناقض و تضاد را تحمل نمی کند، برای دنیای کشف و شهود،
وقوع این تناقض ها ناممکن نیست. استشهاد به قصه هم هر چند برای اثبات امری
است که در عالم واقع اتفاق می افتد، اما یک ویژگی قصه در اینجا و در هر مورد
دیگر آن است که خطاب آن مخصوصاً وقتی به اوج و نقطه «تعلیق» نزدیک می شود،
به عقل ناخودآگاه مستمع منصرف می شود. و اینکه در قصه های کودکان هم به عنصر

ح

حقیقت‌نمایی چندان توجه نمی‌شود و امور متناقض با هم جمع می‌آید*، از همین روست.

همچنین این نکته که قصه کودکان برای آنها خواب می‌آورد*، ناشی از این معنی است که مخاطب قصه عقل خودآگاه نیست، فقط عقل ناخودآگاه که بر خلاف خودآگاه با عالم خواب تجانس دارد، تحت تأثیر آن واقع می‌شود. از این رو تناسب و انضباط دقیقی را هم نمی‌جوید و به اندک مایه حقیقت‌نمایی که او را به لذت‌رهایی بخش اشتباه و غفلت بکشانند اکتفا می‌کند. از ینجاست که در ین گونه قصه‌ها هزلها در افسانه‌ها می‌گویند* و احياناً از شهری بس کلان که از یک سکره (§ ۷۶ ب) بیشتر وسعت ندارد واز داستان کور دور ین و کر تیزش‌نو و برهنه دراز دامن* که در عالم واقع جز در ناکجاآباد خیال شاعر تحقق نمی‌پذیرد سخن می‌گویند. و چون قصه در ین گونه موارد با عقل ناخودآگاه سر و کار دارد، عنصر حقیقت‌نمایی هم در آن حایز اهمیت و مورد مطالبه نیست.

خ

۱۵۴

پاره‌یی از ین نابسامانی‌ها که در جزئیات قصه‌ها هست نیز ناشی از آن است که گوینده چون قصه را در مقام تمثیل و استشهاد نقل می‌کند، نظر به صورت کل قصه دارد و به همین سبب خود را در آنچه به جزئیات قصه مربوط است همیشه محتاج به دقت نمی‌یابد.

الف

در واقع نیز وقتی قصه در اثبات مدعایی نقل می‌شود، حال تمثیل را در نزد اهل بلاغت دارد و ذهن مخاطب را از آنچه مخفی است یا به قدر کافی روشن و قابل تصدیق نیست، به امری که بالنسبه صریح و محسوس و تا حدی قابل ادراک و تصدیق است می‌رساند، و به جای آنکه او را در دلالت عقلی که موجب رنج است سرگشته بدارد، به دلالت حسی که قصه شاهد زنده محسوس را در آن باب عرضه می‌کند منتقل می‌سازد و رنج او را می‌کاهد. البته برای مخاطب عادی که عادت و انسی به تعمق و استدلال معمول در نزد اهل منطق ندارد، این شاهد و نمونه‌یی که

۱۵۳ / ۱- ابن قتیبه، عیوان الاخبار/ ۱۳۸ ۲- کشف الاسرار ۷۴/ ۱ ۳- الهی نامه ۳۷۶- ۷/

Vision en Dieu, Vraisemblance, Couleur locale +/ ۱۵۳

۱۵۳ / * ب: ۱۰۳۶/ ۳ - ت: ۲۰۲/ ۱ ، ۲۲۲/ ۱ ، ۲۶۰۴/ ۲ ، ۲۶۰۵/ ۲ ، ۲۷۶۶/ ۲ ، ۲۶۰۷/ ۲ ، ۲۶۱۲/ ۲ ج: ۱۹۲۴/ ۳ ، ۱۹۸۵/ ۳ ، ۲۰۰۳/ ۳ ، ۱۹۹۱/ ۳ ، ۲۰۰۱/ ۳ ، ۲۰۱۰/ ۳ ج: ۲۰۷۵/ ۳ ح: ۲۶۰۴/ ۳ خ: ۱۱۸/ ۱ ، ۲۶۰۳/ ۳ ، ۲۶۰۹- ۱۱/ ۳

قصه و تمثیل به وی ارائه می کند، در وی ایجاد اعتماد می نماید و در عین حال، آنچه از طریق وصف و خبر در بیان گوینده و در دعوی او می آید از طریق حکایت و قصه که یک تجربه زنده است یا صنعت شاعر آنرا بیش از آنچه هست واقعی نشان می دهد طوری محسوس و قابل تصدیق می گردد که غالباً هرگونه شک و ریب را در مخاطب برطرف می کند. و سر آنکه اهل بلاغت هم تأثیر تمثیل را بیش از تشبیه یافته اند^۱ نیز همین است.

ب

از قصه‌یی که آنچه را تقریر آن مورد نظرست بر وجه تمثیل اثبات و تبیین می کند مولانا گاه تعبیر به مَثَل می کند* و گاه با لحنی که از ایهام خالی نیست از آن تعبیر به مثال* می نماید. درست است که مثال در مفهوم امری که با شیء فی الجملة مناسبتی دارد و به همین سبب با مَثَل که در ماهیت و آنچه لازم ماهیت است با شیء شریک است^۲ مغایر به نظر می رسد نیز در مثنوی* استعمال دارد، اما این طرز استعمال که تفاوت بین مَثَل و مثال را نشان می دهد [۵] با آنچه در مفهوم تمثیل است و با قصه و مَثَل سرو کار دارد مربوط نیست. آنجا هم که مَثَل را در مفهوم امری که غایب غیر محسوس را شاهد محسوس می سازد [۶] نالایق می یابد*، ناظر به موردی است که امر محسوس به ایجاد صورت درستی از امر غیر محسوس در ذهن مستمع قادر و وافی نیست. و این طرز استعمال مثال و مَثَل، با آنچه در بحث از داستان و قصه مطرح است، البته مناسبت ندارد.

پ

تلقى مولانا از مفهوم مَثَل، بیشتر بر جنبه عبرت آمیز آن، بدانگونه که در قرآن کریم (۲۵/۱۴، ۲۱/۵۹) غالباً مذکورست مبتنی است. وقتی در قصه اهل سبا* حماقت ایشان را به باد طعن و نقد می گیرد و آنچه را آنها در قصه خرگوش و پیل* در مقام رد دعوت انبیا در رسالت خرگوش از جانب ماه بر وجه تمثیل نقل می کنند رد می کند، اقدام منکران انبیا را در آوردن اینگونه مثلها در خور انتقاد می یابد* و استدلالش مبنی بر این دعوی است که چون آنچه در مَثَل مایه عبرت تواند بود عاقبت کار و نهایت حال اشیاء و اشخاص است، پیدا است که جز حق هیچ کس از پایان کارها خبر ندارد، پس در باب اشیاء و امور عالم هیچ کس نمی تواند از پیش خود مَثَل بیاورد و فرجام حال آنها را مایه عبرت نشان دهد. اما اینکه لفظ مثال را هم تا حدی مانند مَثَل در مورد قصه اما در مفهوم رمز حال به کار می برد، بدون شک ناشی از استعمال شایع است. چنانکه شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک^۳ در نظیر همین گونه استعمال، یونس را در قصه وی مثال ارتباط روح انسانی با بدن، ماهی را مثال روح حیوانی، و دریا را مثال عالم عناصر [۷] می خواند.

ت

ث

معهدا، مَثَل و مثال در نزد مولانا غالباً در مفهوم آنچه حاصل تمثیل و قصه تمثیلی است معمول است و گوینده مثنوی، تأثیر داستان را در شناخت احوال انسان که «نقد حال ما» تعبیری از آن است با اهمّیت تلقی می کند و کسانی را که در ینگونه امثال فقط فرجه و انصراف خاطر می جویند در خور طعن و ملامت می یابد*.

ن

۱۵۵

به هر حال، قصه تمثیل مانند که مولانا در مثنوی در مقام اثبات مدعا نقل می کند، در بعضی موارد از لحاظ ساختمان قصه در خور اعتراض به نظر می رسد. و هر چند در تقریر دعوی غالباً کافی و دقیق است، گاه حکم محاورات افلاطونی را دارد که گویی می خواهد مسأله‌یی را از دیدگاه‌های مختلف مطرح بحث سازد و به همین جهت، با وجود اشتغال بر احوال و احتجاجات متناقض، همواره در اثبات مدعا برای مخاطب جوابهای صحیح یا قانع کننده‌یی را متضمن هست. اما گاه ساختمان قصه، در تقریر آنچه از تمثیل مقصودست، وافی به نظر نمی آید.

الف

از اینگونه است آنچه مولانا در مسأله قدم و حدوث عالم در جواب دهری که قایل به قدم عالم است به بیان می آورد* و طی آن بر وجه تمثیل، ضمن نقل حکایت گونه‌یی، خاطر نشان می سازد که در همین مسأله دهری را با مؤمنی بحث افتاد. چون دهری دلیل مؤمن را در باب حدوث عالم ضعیف و ناشی از تقلید خواند، مرد گفت که من در اثبات اعتقاد خویش حاضریم به درون آتش بروم و چون از من و تو یکی سکه نقد دارد و آن دیگر سکه اش قلب است، پس باید از آتش درخواست تا معلوم کند از ین دو سکه آنکه زر واقعی و بیغش محسوبست کدام است. چون هر دو به درون آتش رفتند، مؤمن نجات یافت و دهری در آتش بسوخت*.

ب

اینجا با آنکه جزئیات تمثیل مشتمل بر نکات دقیق آموزنده است، کلّ آن با طرز تلقی دهری از اصل مسأله مغایرت دارد. این نکته، اصل وقوع قصه و قبول امتحان آتش را از جانب دهری غیر ممکن نشان می دهد. زیرا وقتی دهری حدوث را انکار می کند، مستندش آن است که هر چیزی علت دارد. و چون حدوث بی علت نمی شود و در نهایت سلسله علت ها هم، وجود علت بی علت که متکلم ذات قدیم را

۱/۱۵۴ - اسرار البلاغه/۱۰۷ ۲ - شرح اسرار/۲۷۲ ۳ - حاشیه شرح منازل/۲۷۷

۱۵۴/ * پ: ۲۷۹۹/۳ ، ۲۸۲۵/۲ ، ۴۱۹/۴ ، ۳۷۱۹/۶ ، ۴۶۱/۴ ت: ۲۶۰۰/۳ ،

۲۷۳۸/۳ ، ۲۷۸۵/۳ ج: ۳۴۶۶/۴ ~

بدانگونه وصف می نماید، در نزد وی قابل اثبات نیست، در اینصورت چگونه ممکن است با وجود اعتقاد تام به ضرورت ترتب معلول بر علت و بر رغم اطمینان قطعی به اینکه آتش علت سوختن است، باز به درون آتش برود و بخواهد از آنچه خلاف عقیده اوست در اثبات قول خویش دلیل بیاورد؟ چون دهری اگر در آتش هم نسوزد، تازه خلاف قول خود وی ثابت می شود. و اگر کسی بخواهد نشان دهد که آتش ممکن است با جسمی تماس بیابد و آن را نسوزاند، لابد قایل به مشیت و قدرت وجودی ما فوق طبیعت است و البته به این قدرت مافوق طبیعت که مشیت خداست ایمان دارد. البته مؤمن ممکن است به اعتماد حفظ حق، در اثبات قول خویش به درون آتش برود. ولیکن دهری دیگر چه داعی از برای رفتن به درون آتش دارد؟

پ

معهدا، نتیجه یی که مولانا از این قصه تمثیلی می خواهد بگیرد، در حدّ دعوی خود او حاصل و مقبول است. چرا که او خود نه فقط به حدوث عالم معتقد است بلکه اسباب و علل را هم مقهور حکم مُحدِّث قدیم می داند. پس در نزد او محقق است که هر گاه درین مسأله شرط بندیی پیش آید، در مقام عمل، آتش که محکوم حکم حق است مُنکِر حق را می سوزاند و آن را که منکر نیست نمی سوزاند و بر وی ابقاء می کند. البته ممکن بود شرط بندی به این معنی بینجامد که مؤمن در آتش برود و چون نسوزد معلوم نماید که آتش جز به حکم حق نمی سوزاند، پس عالم حادث است و لابد خدایی دارد. اما کافر منکری که رفتنش وجهی ندارد، در همان حالی که دور از آتش ایستاده است و مؤمن را که از گزند آتش ایمن مانده است می نگرد، ناگهان با شعله یی از آتش که در وی فرومی گیرد بسوزد و این دگرگونی⁺ قصه نیز [۸] هر چند مدعای دهری را به کلی نفی نمی کند، باری بهتر از آن صورت که در تمثیل مولانا آمده است دعوی مؤمن را قابل توجیه می سازد.

ت

به هر حال، مولانا در اثبات دعوی خویش خاطر نشان می کند که از ینگونه شرط بندیها بسیار واقع شده است و در شرط بندیهای از ینگونه همواره حقیقت غالب آمده است.* خود مولانا در حکایت آن پادشاه جهود که در هلاک دین عیسی رو نمود* نیز نمونه یی از آنگونه موارد که آتش مؤمن را نمی سوزاند و کافر را هلاک می کند به دست می دهد. هر چند وقوع چنین شرط بندیی بین دو مؤمن در یک مسأله مورد اختلاف و مربوط به اعتقاد شاید قابل تصور باشد، لیکن بین یک مؤمن که خدا را مسبب الاسباب می داند با یک دهری که جز به اسباب و علل طبیعی قایل نیست البته تصور کردنش دشواری دارد.

ث

باری، مسأله این نیست که طرز استدلال مولانا در باب حادث بودن عالم از

طریق تمسک به شرط بندی موجب حصول یقین و مایه ایقان منکر می تواند بود یا نه؟ قضیه این است که اینجا قصه تمثیلی مثنوی، از لحاظ طرز تفکر اشخاص قصه، تناقض و تضاد درونی دارد. چنین تمثیلهایی البته افاده تصدیق نمی کند، مگر برای عامی غافلی که اهل تأمل و بحث نباشد. فقط چنین کسی است که از چنان تمثیل می تواند به آن نتیجه که منظور مولانا است برسد. و پیداست که تصدیق چنین کس هم ارزش آن شرط بندی را ندارد.

ج

بدینگونه، مواردی هست که آنچه مولانا از باب تمثیل و مثال بر سبیل قصه نقل می کند متضمن نوعی تناقض و تضاد درونی است. معهذا، قطع نظر از جزئیات قصه که احیاناً ممکن است در مظنه اینگونه اعتراضات و اشکالها واقع شود، کل قصه در تقریر مدعای گوینده غالباً افاده جزم و تصدیق می کند و آنجا که تمثیل از قول منکران نقل می شود و قبولش با آنچه مدعای مولانا است توافق ندارد، آن را به نحوی نقض و جرح می کند یا مثل تمثیل رسالت خرگوش و پیلان* نالایق تلقی می نماید.

چ

۱۵۶

البته اشکالهایی را که در پاره‌ی قصه‌ها هست خود مولانا گاه مطرح می کند و بدینگونه دخل مقدری را که شاید به ذهن خواننده نکته گیر برسد به نحوی دفع می نماید و ازین طریق، ظاهر و صورت قصه را محتاج توجیه و اعتذار نشان می دهد و بدینوسیله، در عین حال خاطر نشان می کند که در ورای ظاهر قصه باید سر معنی را جست و لا اقل همه جا نمی توان تنها در سطح و ظاهر قصه متوقف ماند.

الف

از جمله، در قصه کنیزک و پادشاه*، قتل زرگر را که از لحاظ اخلاقی با انصاف پادشاهی که ملک دین را با ملک دنیا همراه دارد* و با تقوای طیب الهی که فرستاده خداوند* و مهمان غیبی* پادشاه است منافات دارد، ناشی از امر و الهام خدایی* و نظیر اقدام خضر* در کشتن آن کودک می داند که در قرآن (۷۴/۱۸) بدان اشارت رفته است و مبنی بر سرّی است که جز خاصان حق نمی توانند بدان وقوف یابند.

ب

در قصه اعرابی و خلیفه* هم که بر موجب آنچه مورد تمثیل* قصه اقتضا دارد در مجموع حکایت، اعرابی و مشک آب شور وی باید کنایه‌ی از هستی سالک، و

خلیفه بغداد و دجله وی رمزی از هستی مطلق و بی پایان حق باشد، به سبب ورود زن اعرابی در قصه* و اینکه ماجرای او با شوهرش چالش بین نفس و عقل را تمثیل می کند*، استطرادهایی که در طی قصه پیش می آید و مخصوصاً پایان قصه که چون اعرابی را خلیفه از راه دجله به بادیه قفر و آب شور خویش باز می فرستد، ارتباط آن را با آنچه در اصل موجب تمثیل به قصه شد تا حدی مغشوش می دارد. مولانا احساس می کند که اعرابی همه جا رمز سالک و خلیفه در همه احوال مظهر حق نیست. و چون سرانجام مجموع قصه را «نقد حال ما و تو» می یابد* و تمام اشخاص قصه را به نحوی عبارت از وجود ما می بیند، از باب اعتذار و در مقام دفع اعتراض خاطر نشان می کند که حکایت طرز بیانش زیر و زبر و متناقض گونه می نماید و به فکر عاشقان می ماند که هرگز سر و ته ندارد* و آغاز و انجام فکر آنها همواره به معشوق برمی گردد. پس هر کس که خداوند در سابقه ازل وی را از توقف در ظاهر کلام منصرف داشته است از ظاهر اشخاص قصه به مفهوم آنها که عقل و نفس و طبع باشد منصرف می شود. اشارت به یُؤفِّکُ عَنْهُ مَن أَفِکَ از قرآن (۹/۵۱) درین موضع از کلام مولانا* حاکی از همین معنی است.

پ

همچنین در قصه سجده کردن یحیی علیه السلام در شکم مادر مسیح را* که اصل آن باید از روایات مأخوذ از انجیل (لوقا ۱/۳۹) نقل و اخذ شده باشد، چون آن را با آنچه در قرآن (۲۲/۱۹) در باب مریم هست که چون حمل گرفت از مردم کناری جُست و به جایی دور رفت مغایر می یابد، برای دفع دخل مقدر اعتراضی را که به استناد این نکته ممکن است به ذهن معترض برسد طرح می کند و آن را همچون قولی که ابلهان گفته باشند نقل و رد می نماید* و هر کس را اهل خاطر و واقف بر اسرار الهام قلبی است به تصدیق بر امکان وقوع این امر الزام می نماید و یادآور می شود که ظاهر قصه مراد نیست، و اینکه مادر یحیی مریم را دیده باشد و از حمل وی آگاه باشد بدان معنی است که مادر یحیی پیش نظر مریم حاضر شده است، و به هر حال از حکایت باید به معنی نظر داشت و به لفظ و ظاهرش نباید در پیچید.

ت

غالب اینگونه اشکالها را که متوجه قالب قصه و ظرف معنی است مولانا ناروا می داند و از مقوله آنگونه ایرادهای بارد تلقی می کند که نکته گیران و بلفضولان بر آنچه شاعران در باب گفت و شنود گل و بلبل یا ماجرای شمع و پروانه می گویند وارد می آورند، و این ایرادها را مثل سؤال ابلهانه آن کسی می داند که وقتی استاد نحوی در مورد فاعل و مفعول بر وجه تمثیل عبارت ضَرْبَ زَيْدٌ عَمْرَؤاً را بر زبان می آرد [۹] بر معنی عبارت و ضرب زید اشکال می کنند و اینقدر نمی دانند که

ث

اینها مثال است و مُراد اصل معنی است که در آن باب جای اشکالی نیست*.

۱۵۷

در بعضی موارد هم برای آنکه جزئیات قصه با کل آن بی تناسب نباشد احیاناً پاره‌یی اجزاء را تأویل می‌کند و در واقع با این تأویل می‌کوشد تا قصه را حقیقت‌نما و عاری از نقص و ایراد سازد. فی المثل، در داستان ابراهیم ادهم، وقتی خاطر نشان می‌کند که وی در قصر خویش خفته بود و حارسان بر بام قصر در داروگیر بودند*، در عین حال خود وی را طوری نشان می‌دهد که گویی در همان اشتغال به امارت و ابتلاء به تخت و تاج آنچه مقصد اوست دیدار حق است نه امر دیگر*. از این نکته ممکن است مخاطب این طور استنباط کند که پادشاه وقتی طالب دیدار حق باشد، لابد سلطان ظالمی نیست. و چون سلطان عادل حاجت به حارس و داروگیر نگهبان ندارد، پس حارسان ابراهیم که به قول مولانا بر بام قصر در داروگیر پاسبانی بودند دیگر وجودشان در آنجا چه معنی داشت؟ اینجا مولانا یادآوری می‌کند که قصد ابراهیم از حارسان درگاه آن نبود که دزدان و مخالفان را دور دارد، قصدش آن بود که از بانگ چوبک زنان و آهنگ نوبت کوبان خیال سماع را حاصل کند که وی را با عالم ماوراء حس آشنا دارد*. هر چند این عذر بیش از آن مصنوعی و متکلفانه است که بتواند از مخاطب رفع اشکال کند، به هر حال اجزاء قصه را در مجموع تا حدی در نزد خود مولانا هماهنگ می‌نماید.

الف

برخی موارد هم هست که شاید نکته‌گیری، همچون آنکس که در ماجرای شمع و پروانه و گل و بلبل اعتراض دارد، به قصه‌هایی نظیر داستان طوطی و بقال* یا حکایت طوطی و بازرگان* اشکال کند که طوطی هرگز از روی فکر و رویت سخن نمی‌کند و آنچه می‌گوید جز از تلقین استاد نیست، پس قیاسی که طوطی بقال در باب جولقی سبز پوش دارد و گفت و شنودی که طوطی بازرگان با وی در باب طوطیان هندوستان می‌کند و همچنین سخن فهمی آن طوطیان هند و جوابی که به پیام طوطی بازرگان دادند، هیچ یک با آنچه اقتضای حقیقت‌نمایی است توافق ندارد.

ب

بدون شک، مولانا که خود وی در مثنوی از طرز تعلیم و تلقین به طوطی

۱۵۶/۱: ۳۵-۳۶/۱، ۶۳/۱، ۷۴/۱، ۲۲۲/۱، ۲۲۴/۱، پ: ۲۲۴۴/۱،

۲۲۴۲/۱، ۲۲۵۲/۱، ۲۶۱۷/۱، ۲۹۰۰/۱، ۲۸۹۷/۱، ۲۹۰۲/۱، ت: ۳۶۰۲/۲،

۳۶۰۷/۲ ث: ۳۶۲۴/۲ و ۳۶۲۹/۲

سخن می گوید* از این نکته غافل نیست. اما در دفع این دخل مقدر، هیچ گونه ضرورت احساس نمی کند. زیرا می داند که اسناد کلام به طوطی در نزد هر مخاطب نکته دان از باب تمثیل تلقی می شود و اسناد سخن گفتن به طوطی با اسناد نطق و کلام به نخجیران و شیر و سایر کاینات که در مثنوی و در کلام سایر شاعران نظیر بسیار دارد تفاوت ندارد و اعتراضی که اینجا به خاطر مخاطب می آید محتاج به دفع و رد نیست.

پ

۱۵۸

۱۵۸

در بین مختصات قصص و تمثیلات مثنوی، این نکته هم یاد کردنی است که علاوه بر محاورات جالب و غالباً دقیقی که در اکثر قصه های طولانی هست برخی قصه ها بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است و کردار و حرکت در آنها نقش زیادی ندارد. اینگونه قصه ها که غالباً داستاویزی برای طرح مسایل و مقاصد دینی یا صوفیانه است، جز از لحاظ همین معانی، چندان جاذبه یی ندارند و طرح آنها تا حدی ناشی از اقتضای سبک بلاغت منبری گوینده است.

الف

در این موارد، قصه بی آنکه اوج و فرود جالبی داشته باشد یا خاطر مخاطب را از لحاظ حوادث در حال «تعلیق» نگهدارد، تمام آن تبدیل به یک رشته محاوره می شود که احیاناً موج تداعی های مسلسل آنها را بیش از حد ضرورت هم طولانی می کند و آنچه هم «دگرگونی»⁺ در وضع و حال اشخاص قصه نام دارد، در طی حکایت یا پیش نمی آید یا کثرت و طول محاوره آن را بی اهمیت می کند.

ب

از جمله، قصه والی و خاربن*، با وصف طولی که دارد، بیشتر بر عنصر گفتار متکی است. و اگر جزئیات مربوط به محاوره و استطرادات ناشی از این محاورات از آن حذف شود، اصل حکایت فقط متضمن این نکته است که این مرد، خاربنی بر سر راه خلق نشاند. و چون والی از وی خواست تا آن را برکند، تعلل و مسامحه کرد تا در طی سالها خاربن تناور و قوی شد و خود مرد سالخورد و فرتوت گشت. به همین سبب اندک اندک نیرویی را که برای برکندن خاربن داشت از دست داد و اگر هم می خواست آن را برکند دیگر برایش ممکن نمی شد.

پ

قصه بدین صورت که هست، صورت بسط یافته نوعی تمثیل تعلیمی است از مقوله ضرب المثل که اصل آن متضمن تحذیر مخاطب از تأخیر و تسویف در کار خیر بوده است. نظیر اینگونه موارد بسیارست که از یک تمثیل قصه یی به وجود

می آید و اینگونه قصه‌ها بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد و هر چند مانند مورد حاضر مشتمل بر تفصیل هم باشد، در قصه نیوش تأثیر ایجاد و القاء حال «تعلیق»⁺ و در سیر حکایت عروج به نقطه اوج و هیجان ندارد.

ت

همچنین است حکایت حسد کردن حشم بر غلام خاص* که چون پادشاه وظیفه و جامگی وی را افزود، حال وی در نزد خلق یادآور حال ایاز در نزد محمود شد.* قصه که بدینگونه آغاز می‌شود، بلافاصله به سبب جرّ جرّار کلام (§ ۸۷ الف و مابعد) ناتمام می‌ماند و در دنبال چندین قصه دیگر، مثل داستان باز در میان جفدان*، قصه کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب*، داستان والی و خاربن*، قصه دوستان ذوالنون در بیمارستان*، داستان امتحان کردن لقمان* و قصه شاه و شیخ* که همه در چهار چوبه این داستان ناتمام جای می‌گیرد و بیش از پانصد بیت مثنوی را شامل می‌شود به این قصه پادشاه و امیران و حسد* که تازه چیزی هم از امیران و حسد آنها تا اینجا در طی حکایت مطرح نیست و فقط تشبیه حال غلام خاص به حال ایاز در نزد سلطان محمود شاید احتمال محسود بودنش را به ذهن خواننده مثنوی القاء کند باز می‌گردد و اتمام آن را تعهد و التزام لفظی می‌کند.* اما از باقی داستان فقط این اندازه را به بیان می‌آورد که حاسدان در نهان توطئه‌ی کردند تا پادشاه را به قتل غلام وادارند، اما شاه از سر آنها واقف شد* و عتاب وی آنها را سیه روی کرد.

ث

بدینگونه، قصه که تا اینجا هم جز به اجمال، و آن هم با استطرادهای بسیار، به بیان نیامده است، اینجا باز به قصه دیگر می‌پیوندد* و آنچه از آن به بیان می‌آید جز طرح بیرنگ کوتاه و موجزی نیست، اوج و فرودی هم ندارد و گویی از طرح قصه خود گوینده هم بیشتر به همان اشارات و دلالات که در ضمن استطرادات به بیان می‌آید نظر داشته است و به عنصر گفتار.

ج

۱۵۹

از بارزترین نمونه اینگونه قصه‌ها در تمام مثنوی، حکایت عاشق دراز هجران است که در پایان یک دفتر آغاز می‌شود* و دنباله‌اش در آغاز دفتر

Climax, Suspense, Péripeteia +/ ۱۵۸

۱۵۸/ * پ: ۱۲۲۷/۲ ، ث: ۱۰۴۷/۲ ~ ۱۰۴۹/۲ ، ۱۱۳۲/۲ ، ۱۱۹۲/۲ ، ۱۲۲۷/۲

، ۱۳۸۶/۲ ، ۱۴۶۲/۲ ، ۱۴۶۵/۲ ~ ۱۵۶۱/۲ ، ۱۵۶۲/۲ ، ۱۵۷۳/۲ ج:

~ ۱۶۰۱/۲

دیگر* ادامه می یابد و با تمام تفصیلی که در آن هست آنچه در تمام آن اهمیت دارد گفت و شنود طولانی بین معشوق و عاشق است. هر چند آغاز قصه* خالی از جنبه نمایشی نیست، باقی داستان تقریباً از عنصر کردار و حرکت خالی است و تمام آن در مکالمات جالب و پر نکته زن با مرد پایان می یابد. ظاهراً داستان از قصه قیس و لبنی مأخوذ باشد [۱۰]

الف

حکایت آن غلام هم که شکایت از نقصان اجری به پادشاه نوشت*، از همین گونه است و با آنکه قصه یی بالنسبه طولانی است، تقریباً جز بر عنصر گفتار متکی نیست. قصه از لحاظ کردار و واقعه گزارش گونه یی ساده و تقریباً بی هیجان است. چون این غلام دقایق خدمت را رعایت نمی نماید، سلطان حکم می کند تا اجری و وظیفه وی را کم کنند. غلام که حرص افزون و عقل اندک دارد، از این حکم برمی آشوبد و به جای آنکه جرم و خطای خویش را بجوید و در اصلاح حال خویش بکوشد، قصه شکایت آمیز به سلطان می نویسد و حال خود را با لحنی زننده و آکنده از خودبینی و ستیزه رویی در طی آن باز می نماید. نامه را هم به وسیله مطبخی که در اصل قصه هیچ نقشی ندارد و وی قبل از تقدیم نامه هم درین باب بیهوده با او گفت و شنود تند و آمیخته با بدگمانی و ناخشنودی دارد، نزد سلطان می فرستد. اما نامه هر چند متضمن ثنای سلطان است، بوی خشم و ناخرسندی دارد و سلطان به آن جوابی نمی دهد. غلام که از نارسیدن جواب نامه آشفته می شود، می پندارد رقعۀ او را به سلطان نرسانیده اند. نامه دیگر می نویسد. این نامه را هم سلطان می خواند و بی جواب می گذارد و غلام تا پنج بار، به گمان آنکه نامه اش به سلطان نرسیده است، همچنان نامه می نویسد.

ب

بالاخره وقتی حاجب به سلطان در می پیچد که هر چه باشد غلام بنده این درگاه است و جوابش را اگر بنویسند رواست*، سلطان جواب می دهد که جواب نامه از وی دریغ نیست، اما وی احمق است. بالاخره با آنچه پادشاه در باب لزوم اجتناب از شر احمق بیان می کند و با قصه تمثیل گونه یی که خود مولانا در باب رقعۀ یک کشتگر و سکوت صاحب خرمن در مقابل شکایت وی بیان می کند، مخاطب مثنوی در می یابد که سکوت سلطان در مقابل آن همه شکایت و حکایت بدان منظورست که معلوم دارد آنگونه که هم در آغاز حکایت* هست جواب احمق خاموشی است.

پ

بدینگونه، حکایت بی آنکه «گره گشایی»⁺ جالبی داشته باشد، در مجموعه یی از استطرادها و حکایات فرعی مستغرق می شود و خود آن بیش از آنکه

متضمن کردار و حرکت باشد. «شحون از گفتار و محاوره است. ت
 قصهٔ مرد رنجور که طیب در وی امید صحت ندید با ماجرای صوفی و
 قاضی * هم با آنکه به کلی فاقد حرکت و کردار نیست و نقطهٔ اوج هم دارد، در
 مجموع، بدانگونه که در مثنوی نقل می‌شود، تحت سلطهٔ عنصر گفتارست و طول و
 تفصیل فوق العادهٔ آن، مخصوصاً به سبب اشتغال بر محاورات جالب، لطیف و دلپذیر
 می‌نماید. ث

۱۹۰

در بعضی موارد، ظاهراً توجه به سر قصه مولانا را از توجه به خوی
 و خصلت اشخاص قصه و وحدت و استمرار آن باز می‌دارد. چنانکه در قصهٔ اعتماد
 کردن بر تملق و وفای خرس *، مردی را که موجب می‌شود تا خرس از دست ازدها
 نجات بیابد، مولانا در اول داستان شیرمرد و از اوتاد عالم که ستونهای جهان و طبیبان
 نهانند می‌خواند *، ولی در اواخر قصه از وی تعبیر به ابله می‌کند * و به یک کار
 ابلهانه‌اش خوی و خصلت شیرمرد را که در وی ستوده بود از یاد می‌برد. وصف
 شیرمرد برای پهلوانی که ازدها را می‌کشد و با خرس دوستی می‌گزیند، یادآور
 روایات و اساطیر باستانی است در باب آیین پهلوانی جمعیت مردان در تاریخ
 باستانی آریایی. آیا ممکن است قسمتی از قصه نیز بازمانده‌یی از روایات مربوط به
 اساطیر [۱۱] آنها باشد؟ الف

در گفت و شنود فرعون با ایسیه (= آسیه) هم فرعون را یکجا از زبان این زن
 «دل سیه» می‌خواند * و بلافاصله در جای دیگر * وی را پادشاه نیکو خصال خطاب
 می‌کند. هر چند این طرز خطاب ممکن است ناشی از فکر دلجویی در نزد ایسیه و از
 باب استمالت بعد از تقریع باشد، باز در ظاهر حکایت خالی از غرابت نیست.
 گویی مولانا وحدت و استمرار خلق و خوی اشخاص قصه را در قصه پردازی همه جا
 لازم و مهم نمی‌شمرد. ب

۱۹۱

بی‌مبالاتی در آنچه به تاریخ مربوط است و اینکه جزئیات
 قصه‌ها بالضروره از لحاظ تاریخ باحوال اشخاص قصه موافق باشد، مثنوی را گه‌گاه

Denouement + / ۱۵۹

/ ۱۵۹ * الف : ۴۷۴۹/۳ ، ۴۰/۴ ~ ، ۴۸۰۴/۳ ب : ۱۴۹۰/۴ پ : ۱۹۳۹/۴ ،

۱۴۸۸/۴ ث : ۱۲۹۳/۶

/ ۱۶۰ * الف : ۱۹۳۲/۲ ، ۱۹۳۵/۲ ، ۲۰۶۴/۲ ب : ۲۵۹۷/۴ ، ۲۵۹۸/۴

الف

مشحون از مواردی می‌دارد که مغایرت با تاریخ خوانده می‌شود و از سایر شاعران صوفیه در کلام سنائی^۱ هم غالباً هست.

ب

ازینجمله است آنکه مولانا قصه ابراهیم ادهم را از زبان سلیمان نبی و ضمن پیام وی به بلقیس نقل می‌کند. پیداست که اینجا گوینده قصه و پیام، خود مولاناست نه سلیمان و در واقع، مولاناست که در خطاب به بلقیس قصه ابراهیم ادهم را به مناسبت نقل می‌کند که، خیز بلقیسا چو ادهم شاهوار*. معهذا، وقوع قصه در ضمن داستان بلقیس و سلیمان، نوعی بی‌مبالاتی در توافق با تاریخ محسوبست.

پ

همچنین در همین قصه بلقیس وقتی سلیمان می‌اندیشد که باید با انتقال تخت بلقیس به درگاه خویش این حاجت و وسوسه کود کانه «ملکه» را نیز برآورد و فایده این کار را آن می‌داند که بلقیس چون خود به درگاه وی آید به خدای یکتا ایمان می‌آورد و آنگاه خواهد دانست که با آن تخت و تاج خویش در حقیقت گرفتار محنت و بلایی بوده‌است می‌پندارد که این تخت برای بلقیس مایه عبرت خواهد شد و مانند دلق و چارق ایاز خواهد بود در درگاه محمود، همچودلق و چارق پیش ایاز*. و این اشاره‌یی به یک قصه مربوط به عهد سلطان محمود غزنوی است از زبان سلیمان که قرنهای طولانی با آنچه در دنیای اسلام روی خواهد داد فاصله دارد!

ت

در داستان مجاوبات موسی و فرعون هم موسی در مقام انذار و تخویف فرعون از داستان سبطی و قبطی و اینکه نیل مصر بین آنها تفاوت گذاشت یاد می‌کند* و گوینده قصه یک لحظه فراموش می‌کند که آن ماجری باید بعد از دعوت موسی که موضوع این مجاوبات است روی داده باشد و نه قبل از آن. طرفه‌تر آن است که اشارت به استن حنانه*، به داستان تسبیح گفتن سنگریزه در دست رسول*، به قصه داود و آواز خواندنش*، هم درین مجاوبات آمده‌است. همچنین قصه بشارت پیغمبر به عکاشه* و قصه منازعت امیران عرب با رسول* را از قول موسی و هم در خطاب به فرعون نقل می‌کند.

اینکه فرعون را هم از زبان هامان یک جا شاه چین* می‌خواند، لابد باید اشارت گونه‌یی به تملقها و خوشامدگوییهای درباریان تلقی کرد. اما به هر حال نظایر این بی‌مبالاتی‌ها در آنچه به تاریخ ارتباط دارد، از مواردی است که نشان می‌دهد مثنوی و دنیای اندیشه مولانا در اقلیم ماوراء تاریخ سیر می‌کند (§ ۴ ب و مابعد) و اگر این گونه مغایرت با تاریخ را مولانا در قصه‌های انبیا هم مثل حکایات عادی اهمیت چندانی نمی‌دهد، از آن روست که چهارچوبه قصه، و سیرت و خصلت اشخاص داستان را در آنچه به ساختمان قصه مربوط است در نظر

ندارد. در واقع، قصه را همچون پیمانه‌یی تلقی می‌کند که آنچه در آن اهمیت دارد دانه معنی است نه پیمانه صورت.

ث

۱۶۲

از جمله ویژگی‌های طرز قصه‌سرایی مولانا در مثنوی، تنوع قصه‌های آن را باید ذکر کرد و اینکه جزء به ندرت خود را به تکرار یک قصه سابق یا اشاره اجمالی به مفهوم آن ناگزیر نمی‌یابد. تمسک به تکرار و التزام به اشارت بر قصه سابق، در مثنوی، با توجه به کثرت حکایات و نوادر آن نادر است و در مجموعه‌یی بدین وسعت این اندازه تکرار بسیار نیست. حتی حکایات نوادر که لطایف کوتاه و غالباً مأخوذ از امثال سایر یا مساوق آنها محسوبند و به سبب لطف و ایجاز، بیشتر در افواه نقل می‌شوند، در سراسر مثنوی که نظم آن نزدیک چهارده سال (§ ۵۳، الف ۵۶) اوقات عمر گوینده را مستغرق داشته است و تکرار نظایر آنها در مجالس و محاورات غالباً عادی است بسیار نادرست. این معنی نشان می‌دهد که ذهن گوینده چنان مشحون از لطایف نوادر و حکایات بوده است که حتی تداعی‌های مسلسل هم وی را جزء به ندرت محتاج تکرار نمی‌کرده است. اشارت به قصه‌های سابق، حاکی از مواردی است که اقتضای کلام، تکرار قصه را الزام می‌دارد و قوت حافظه گوینده، وی را از آفت تکرار باز می‌دارد و به اشارت و تذکار عنوان قصه یا حاصل آن بسنده می‌کند.

الف

اینکه فی المثل گه گاه بر سیل ارجاع یکجا* به قصه شیر و نخجیران*، جای دیگر* به داستان کودک حلوا فروش و شیخ احمد خضرویه*، و جای دیگر* به نحوایهام به قصه اعرابی و جوال ریگ* اشارت می‌کند از مواردی حاکی است که قوت حافظه وی را از تکرار قصه باز می‌دارد. همین قدرت حافظه است که سبب می‌شود گه گاه قصه‌یی را که یک بار طرح کرده است و ناتمام گذاشته است دوباره آنجا که تداعی معانی نقل آن را الزام می‌کند از سر مطرح و تمام نماید. مع هذا، قصه‌های مکرر هم گه گاه با توجه و آگاهی همراه است. فی المثل، قصه سگ و گدا* را وقتی دوباره مطرح می‌نماید*، خاطر نشان می‌کند که در تکرار آن عذری دارد و ناظر به تکمیل و تأکید است.

ب

در برخی موارد، تکرار ناشی از آن است که یک بار فحوای قصه به اجمال و اشاره نقل می شود و بار دیگر اقتضای کلام ذکر آن را با تفصیل بیشتر الزام می کند. از جمله، به قصه چاروق ایاز یکجا به نحو اجمال اما به نحوی که خود به قدر کافی روشنگر نیز هست اشارت می کند* و تفصیل آن را جای دیگر* به بیان می آورد. همچنین قصه «ستاره آتش» را که از آهن می جهد و «سوخته» هم که می باید آن را تبدیل به آتش کند آن را می پذیرد و با این حال دزدی که خود را در ظلمت شب پنهان داشته است بر این ستاره ها انگشت می نهد و آنها را خاموش می کند، یکجا بر وجه استعاره* به اجمال در اشارت می آورد و جای دیگر* آن را با تفصیل بیشتر بر وجه تمثیل و حکایت نقل می کند و ابهامی را که در اشارت نخستین باقی مانده است اینجا رفع می سازد.

پ

حکایت استر با اشتر که پیش وی در مقام شکایت می گوید من بسیار در رو می افتم و تونمی افتمی آلا به نادر، یکجا به اجمال و برای نتیجه ی محدودتر* نقل می شود و جای دیگر* با تفصیل بیشتر به بیان می آید و نتیجه یی دیگر از آن عاید می شود. داستان باز پادشاه و خانه کمپیزن را یکجا* در بیان این معنی می آورد که حکمت در نزد نااهل نمی پاید و نااهل هم قدر او را نمی داند و نمی تواند آن را نگهدارد و به کار بندد، جای دیگر* استشهاد بدان برای این معنی است که راز حقیقت را به آنکه نااهل است نباید باز گفت، چرا که کور کمپیری قدر باز پادشاه را چه می داند؟ و البته در هر جا، تفصیل و تصویر بالنسبه تازه یی در نقل حکایت دارد. از داستان امرو دبن هم یکجا به اشارت* ذکری رفته است، اما تفصیل آن جای دیگر* آمده است. قصه شیبان راعی* که گرد گوسفندان خط می کشید و تا وقتی از نماز جمعه باز می گشت گوسفندانش از لطمه گرگ در امان می ماندند، جای دیگر* هم که تکرار شده است در هر دو جا بر سبیل استطراد و مقارن با داستان هود نبی ذکر شده است که وی نیز گرد مؤمنان خط می کشید* و باد صرصر به آنها زیان نمی توانست* رسانید.

ت

به هر حال، چیزی که این ندرت تکرار در نوادر و حکایات را بیشتر قابل توجه می سازد، کثرت انواع قصه هاست در مثنوی. این تنوع، غیر از کثرت و وفور معانی و افکار، تا حدی نیز ناشی از تنوع مآخذی است که احاطه بر آنها حاکی از وسعت اطلاعات گوینده است. البته تعدادی از این حکایات از قصه های قرآن یا تفاسیر یا از روایات راجع به اولیاء و مشایخ مأخوذست، و پاره یی هم مأخوذ از کتب ادب و آثار نظم و نثر فارسی و عربی مانند کلیله و دمنه و سندبادنامه و فراید السلوک

ث

و الف لیل و آثار سنائی و عطارست.

پاره‌یی قصه‌ها هم بدون شک از لطایف عامیانه مأخوذست و شاید بعضی از آنها از افواه کسانی مانند بهاء‌ولد، شمس تبریز، سید برهان‌محقق، و شیخ صلاح‌الدین زرکوب اخذ شده باشد. چنانکه حکایت آن عاشق که چون در شب میعاد خوابش در ربود معشوق جوز در جیب وی کرد که تو کودک‌کی عشق نه کار تست در مثنوی* از معارف بهاء‌ولد^۱، و قصه غلام نماز باره* هم از همان کتاب مأخوذست^۲. تعدادی قصه‌ها هم پیدا است که هر چند از مأخذ عامیانه است، از مقالات شمس و محاورات او باید مأخوذ باشد. معدودی قصه‌های مستهجن هم که در مثنوی هست، مثل داستان مخنث و لوطی* و قصه خاتون و خر* (§ ۱۷۸ الف و مابعد)، به احتمال قوی از هزلیات عامیانه است و البته نشان خشونت ذوق عامیانه هم در آنها پیدا است.

ج

حکایت‌هایی مثل قصه طوطی و بقال*، قصه آن مرغ که با صیاد وصیت کرد که برگزیده پشیمانی مخور*، قصه جوحی و آن کودک که پیش جنازه پدر خویش نوحه می‌کرد*، قصه زن پلید کار و امرودبن*، قصه سه مسافر ترسا و جهود و مسلمان*، نیز در مثنوی بی‌شک از همین سرچشمه نشأت دارد. اینکه نظایر آنها در حکایات عامیانه و غیر عامیانه اروپائی هم هست (§ ۱۷۷ خ و مابعد، ۱۷۸ الف و مابعد) ارتباط مأخذ آنها را با فرهنگ مشترک عامیانه‌یی نشان می‌دهد که شرق و غرب را در عهد «رنسانس» و قرون بلافاصله قبل از آن، مخصوصاً در طی دوران طولانی جنگ‌های صلیبی، به هم می‌پیوسته است.

چ

باری، تنوع حکایات مثنوی نه فقط حاکی از تبحر مولانا در ادب عربی و فارسی و احاطه او بر حکایات صوفیه و روایات اهل تفسیر و بدایع و لطایف کتب نوادر فارسی و عربی است، بلکه از ارتباط دایم او با طبقات مختلف عامه که در بین مریدان و دوستان او بسیار بوده‌اند و در طی مسافرت‌های طولانی از مهاجرت بلغ تا سفرهای تحصیلی در دمشق و حلب نیز با آنها سر و کار داشته است هم حکایت دارد.

ح

۱/۱۶۲ و ۲- معارف بهاء‌ولد، فصل ۱۷۷ و ۵۳

۱/۱۶۲* ب: ۷۳۵/۶ ، ۹۰۰/۱ ، ۴۱۸۵/۶ ، ۳۷۶/۲~ ، ۱۵۷۴/۴ ، ۳۱۷۶/۲~ ،

۲/۲۳۵۴~ . ۱۰۴۵/۴ پ: ۸۸۷/۴ ، ۱۸۵۷/۵ ، ۳۸۴/۱~ ، ۳۵۷/۶~ . ت:

۳/۱۷۴۶~ . ۳۳۷۷/۴~ . ۳۲۳/۲~ . ۲۶۲۸/۴ ، ۲۳۶۳/۱ ، ۳۵۴۴/۴~ ، ۸۵۶/۱ ،

۶/۴۸۱۵ . ۸۵۴/۱ . ۴۸۱۷/۶ ج: ۵۹۳/۶~ ، ۳۰۵۵/۳~ ، ۲۴۹۷/۵~ ،

۵/۱۳۳۳~ چ: ۲۴۷/۱~ . ۲۲۴۵/۴~ . ۳۱۱۶/۲~ ، ۳۵۴۴/۴~ ، ۲۳۷۶/۶~

۱۶۳

در باب مأخذ قصه‌های مثنوی و آنچه مربوط به نقد و تحلیل آنهاست جای دیگر به تفصیل ترسخن گفته‌ام [۱۲]. کتاب مأخذ تمثیلات وقصص مثنوی، تألیف استاد بدیع الزمان فروزانفر، مأخذ یا نظیر تعداد زیادی از آنها را به دست می‌دهد و پاره‌یی مأخذ هم که آنجا نیست در شرح‌های دیگر مثنوی و از جمله در نقل و شرح پربهای نیکلسون هست. در بین این مأخذ، آنچه از کتب ادب یا آثار شاعرانی چون سنائی و عطار مأخوذ به نظر می‌رسد، نه فقط حاکی از احاطه مولانا بر متون کتب و دواوین شعراست، بلکه قدرت داستان‌سرایی و دربرخی موارد تفوق او را در شیوه قصه‌پردازی نشان می‌دهد.

الف

تعدادی از حکایات و تمثیلات مثنوی، مأخوذ از آثار سنائی یا عطارست. و با آنکه مولانا در بعضی مضامین و معانی شعری هم از عطار یا سنائی الهام دارد، در پاره‌یی موارد نیز محتمل است به اصل مأخذ آنها نیز به طریق بلاواسطه ناظر بوده باشد. فی‌المثل، حکایت اختلاف کردن در شکل پیل*، هر چند در حدیقه الحقیقه^۱ هم هست، بعید نیست که مولانا در نظم آن از کلام غزالی^۲ تأثیر یافته باشد که با کتاب وی نیز، به شهادت موارد مشابه و مشترک متعدد، بیشک انس خاصی داشته است. حکایت نگر یستن عزرائیل بر مردی و رفتن او به نزد سلیمان* هم که اصل آن ظاهراً به تلمود می‌رسد، در الهی‌نامه عطار هم هست و با وجود انسی که مولانا با آثار عطار دارد، ممکن است آن را از کتاب احیاء غزالی^۳ که مأخذ عطارست [۱۳] اخذ کرده باشد.

ب

معهدا، در مورد بسیاری حکایات، بیشتر چنان می‌نماید که مولانا بلاواسطه از حدیقه سنائی یا سایر مثنویات او الهام گرفته باشد. نشانهایی هم از تأثیر دیوان عطار و مثنویات او و همچنین از تذکرة الاولیاء عطار، مخصوصاً در حکایات مربوط به مشایخ و اولیاء هست که با توغل مولانا در آثار عطار و سنائی (§ ۱۳۳ و مابعد) و با علاقه‌یی که مریدان و مخاطبان وی به آثار این دو گوینده مشهور صوفی داشته‌اند البته غرابت ندارد.

پ

۱۶۴

جالب آنست که تعدادی از قصه‌ها هم صورت گسترش یافته مضمونهایی به نظر می‌رسد که در غزلیات خود او یا در دیوان بعضی شعراء دیگر به

۱/۱۶۳ - حدیقه ۶۹ - ۲ - ترجمه احیاء (منجیات) ۲۴ - ۳ - احیاء ۳۳۷/۴

۱۶۳/ب* : ۱۲۵۹/۳ ، ۹۵۶/۱

طور اجمال یا ابهام انعکاس دارد. اینکه وی مضمون ابیاتی چند از یک غزل خویش را در صورت یک حکایت مثنوی طرح و بسط نماید، حاکی از تقارن اتفاقی بین نظم مثنوی با برخی غزلیات و همچنین از اصالت قریحه قصه پردازی نزد مولاناست. ازینجمله است قصه استن حنا* که در یک بیت از دیوان کبیر هم مضمون آن هست و آنچه در مثنوی است تفصیلی از آن اشارت به نظر می رسد که می گوید: منم استون آن مسجد که مسند ساخت پیغمبر**، یا قصه فوت شدن دزد به آواز دادن غیر، از آن شخص صاحب خانه که نزدیک بود دزد را بگیرد*، که نیز در طی غزلی عین آن مضمون را آورده است: در پی دزدی بدم دزد دگر بانگ کرد** ~. یا قصه دعوت کردن باز بطانرا از آب به صحرا* که هم در دیوان کبیر مضمون آن مطلع یک غزل تضمینی (§ ۱۳۲ ح) مولانا از نظامی است: باز به بط گفت که صحرا خوش است** یا قصه آن راهب که روز با چراغ می گشت در میان بازار* که مأخوذ از قصه منسوب به ذوجانس کلبی حکیم یونانی است و در دیوان کبیر هم آمده است: دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر**، و نظیر این گونه تواردها بین مثنوی و دیوان کبیر در مضامین شعری هم هست و ظاهراً نشان نوعی تقارن ذهنی یا زمانی است در نظم مثنوی با انشاء اینگونه غزلها که در دیوان شمس آمده است.

الف

در بعضی موارد، مضمون ابیات یا قطعات شاعران دیگر، مایه الهام و مأخذ مضمون قصه های مولانا در مثنوی است. از آن جمله است قصه طاوس و پرکندش* که مضمون آن در دو بیت معروف از یک قصیده سَعْدِ کافی بخاری در لباب الالباب عوفی هم هست^۱ و شباهت الفاظ نشان می دهد که گوینده مثنوی به احتمال قوی به همین قطعه سَعْدِ کافی نظر دارد و به هر حال باید به نحوی از آن الهام یافته باشد. همچنین قصه طعنه زدن بیگانه در شیخ* که منجر به داستان رفتن شیخ به خرابات می شود، با آنکه اصل مضمون در کتب صوفیه سابقه دارد [۱۴] ظاهراً صورت گسترش یافته یی باشد از دو بیت یک غزل، که در مرصاد العباد نجم رازی آمده است. و با توجه به تقدم عهد تصنیف آن بر زمان انشاء مثنوی، پیداست که مولانا در اینجا به اقوی احتمال از همین ابیات مذکور در مرصاد العباد متأثر شده باشد: دوش می گویند پیری در خرابات آمده است ~^۲.

ب

۱/۱۶۴ - لباب الالباب / ۵۱۲ - ۲ - مرصاد العباد / ۲۱۹

۱/۱۶۴ * الف: ۲۱۱۳/۱، ۲۷۹۳/۲، ۴۳۲/۳، ۲۸۸۷/۵، ب: ۵۳۶/۵ ~ ۳۳۰۳/۲۰

۱/۱۶۴ ** الف: دیوان شمس / ۱۴۹۶۳/۳، ۲۱۷۵۷-۸/۴، ۵۴۳۲/۱، ۶۳۹/۱

۱۶۵

در بین سایر مآخذ که مخصوصاً شامل کتابهای ادب عربی یا فارسی است، کتاب البیان و التبیین جاحظ^۱ محتملاً حکایت آن زاهد را که بسیار می گریست*، و همچنین^۲ تا حدی یک صورت از قصه ابلیس و معاویه* را به مولانا الهام کرده باشد. چنانکه حکایت شبان و موسی* ممکن است از یک روایت مذکور در کتاب العقد الفرید^۳، و قصه به حیلست در سخن آوردن سایل شیخ بهلول را* نیز از همان کتاب^۴ گرفته شده باشد. همچنین ظاهراً حکایت آن مفلس که در زندان بود*، از محاضرات راغب اصفهانی^۵، و نیز قصه آن نایب سایل که می گفت من دو کوری دارم*، باز به ظن قوی از همان کتاب^۶ مأخوذ باشد. چنانکه قصه آن امیر با خفته یی که مار در دهانش رفته بود* ظاهراً از کتاب الفرج بعدالشد^۷، و قصه خورندگان پیل و دانائی که در بیابان به بعضی مردمان رسید* نیز از همان مآخذ^۸ اخذ شده باشد.

الف

بعضی داستانها هم هست که ظاهراً در کتب ادب متداول بوده است، لیکن مولانا به ظن قوی آنها را باید از کتب صوفیه گرفته باشد. از آنجمله است داستان آن عاشقی که با معشوق از خدمتهای خویش بر می شمرد*، هر چند از مقوله حکایات مذکور در کتب ادب به نظر می آید^۹، مولانا باید آن را از قوت القلوب ابوطالب مکی^{۱۰} گرفته باشد، و قصه آمدن رسول روم به نزد عمر* که ظاهراً از روایت مربوط به ورود مرزبان به مدینه در کتب ادب منقول باشد، مولانا آن را به ظن قوی از کتب صوفیه و محتملاً از شرح تعرف^{۱۱} یا اسرار التوحید^{۱۲} گرفته باشد.

ب

در بین کتب ادب فارسی، از چهار مقاله نظامی عروضی که شاید یک مآخذ داستان پادشاه و کنیزک* باشد، از مرزبان نامه سعدالدین وراوینی که ممکن است مولانا در قصه شاگرد احوال و استاد* غیر از اسرارنامه عطار بدان هم نظری داشته باشد، از سندباد نامه که در قصه سلیمان و هدهد* و قصه روستایی و شیر* ظاهراً مأخذ مولانا بوده باشد، و از کتاب فراید السلوک (پایان تألیف سنه ۶۱۰) که قصه رفتن گرگ و روباه و شیر به شکار* و قصه مردی که بر تملق خرس مغرور شد*، مأخوذ از آن به نظر می رسد، می توان یاد کرد.

پ

از زمره این گونه کتابها، بیشتر از همه مولانا ظاهراً به کلیله و دمنه توجه داشته است. اینکه قانعی طوسی ملک الشعراء قونیه هم در همین عصر کلیله را به نظم فارسی نقل کرده است، نشان می دهد که این توجه مولانا به حکایات کلیله هم ممکن است تا حدی انعکاس رغبت و علاقه اهل عصر به این کتاب بوده باشد. بدینگونه تعداد قابل ملاحظه یی از حکایات و امثال در مثنوی، مأخوذ از کلیله و دمنه

است و مولانا در آنها مثل سایر حکایات، بر وفق اقتضای شیوه بیان خویش تصرف می کند و با شاخ و برگهایی که به اجزاء این حکایت می دهد یا سؤال و جوابهای جالبی که بین اشخاص حکایت مطرح می نماید، از آنها چیز تازه‌یی به وجود می آورد. ازینجمله است حکایت نخجیران با شیر* که مأخوذ از باب الاسد والثور کلیله است و لطفی که در نقل گوینده مثنوی هست، مخصوصاً در مکالمات بین شیر با نخجیران و خرگوش با آنهاست. همچنین حکایت خرگوش با پیلان* که هر چند اصل آن مبنی بر اسطوره‌های باستانی هندوان است و با اساطیر مربوط به ماه و افسانه تجدید حیات ارتباط دارد [۱۵] در مثنوی مأخوذ از کلیله و دمنه است. حکایت آبگیر و ماهیان*، حکایت خر و روباه*، و قصه روباه و دهل* نیز هر چند جملگی مأخوذ از قصص و امثال کلیله و دمنه است، طرز تمثیل و شیوه تقریر مولانا از آنها، لطف و زیبایی خاصی دارد.

ث

به هر حال، علاوه بر کتب ادب که مأخذ عمده داستانهای امثال و حکایات نوادر در مثنوی محسوبست، مولانا در آنچه به احوال انبیاء و اولیاء مربوط است، از تفاسیر و سنن صوفیه، مثل حقایق التفسیر سلمی و حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم، و از آثار مشایخ، مثل رساله امام ابوالقاسم قشیری و قوت القلوب ابوطالب مکی که ازین هر دو کتاب مولانا در یک موضع مثنوی به ایهام یاد می کند* و نیز از کیمیای سعادت و احیاء علوم الدین غزالی که هر چند نام آنها را هرگز ذکر نمی کند در موارد متعدد از آنها بهره می جوید، و همچنین از تذکرة الاولیاء عطار و احتمالاً از اسرار التوحید که شاید کتاب اخیر مع الواسطه مورد استفاده وی بوده باشد و از تعدادی دیگر از کتب صوفیه که ظاهراً بعضی مطالب آنها در خاطر مولانا مانده باشد، غالباً حکایت‌هایی نقل و اخذ می کند. کثرت و تنوع این مأخذ گوناگون، احاطه وی را بر آثار صوفیه نشان می دهد و تنوع تمثیلات و قصص مثنوی را هم تا حدی توجیه می کند.

ج

۱/۱۶۵ و ۲- البیان و التبیین. طبع مصر ۱۵۰/۳. ۱۰۳۰ ۳ و ۴- العقد الفرید، طبع مصر ۲۰۵/۴. ۱۵۹۰ ۵ و ۶- محاضرات راغب ۲۹۷/۱، ۱۷۴/۲ ۷ و ۸- الفرج بعد الشدة، طبع مصر ۴۷/۱. ۸۰/۲۰ ۹- محاضرات راغب ۱۶۴/۱ ۱۰- قوت القلوب ۵۵/۲ ۱۱- شرح تعرف ۷/۳ ۱۲- اسرار التوحید/۳۷۲

۱/۱۶۵ * الف: ۴۴۵/۲. ۲۶۰۴/۲. ۱۷۲۰/۲. ۲۳۳۸/۲. ۵۸۵/۲. ۱۹۹۳/۲، ۱۸۷۸/۲، ۶۹/۳ ب: ۱۲۴۲/۵. ۱۳۹۰/۱. پ: ۳۵/۱. ۳۲۷/۱. ۱۲۰۲/۱. ۵۰۳/۲. ۳۰۱۳/۱. ۱۹۳۲/۲ ث: ۹۰۰/۱. ۲۷۳۸/۳. ۲۲۰۲/۴. ۲۳۲۶/۵. ۳۱۵۹/۲ ج: ۱۲۸۵/۳ و ۲۶۵۳/۶

از حکایات مثنوی، آنچه مأخوذ از تفاسیر قرآنی و فحوای احادیث یا قصص انبیاست، غالباً از طریق روایات و سنن صوفیه مأخوذست و یا در ضمن نقل و روایت مولانا صبغه‌یی از طرز فکر صوفیه می‌گیرد. ازین روست که فی المثل داستان خلقت آدم* با آنکه مبنی بر روایت عام‌پسندی است که تفصیل آن ضمن فحوای یک حدیث در مرصادالعباد^۱ هم بدون یک صبغه صوفیانه نقل شدنی به نظر نیامده است، در روایت مولانا به طرز جالبی از نکات صوفیانه مشحون است. چنانکه قصه چهار مرغ خلیل* نیز که مبنی بر قرآن و تفسیرهاست، در الزام به کشتن صفات بهیمی در سالک طریق که نیل به کمال در سلوک روحانی بدون آن حاصل نیست، تجربه خلیل را نوعی ریاضت و مجاهدت صوفیانه نشان می‌دهد.

الف

داستان موسی و توبره‌یی که در پیش روی آویخت*، در مصیبت‌نامه عطار^۲ و همچنین در رساله قشیریه^۳ هم آمده است، اما اصل روایت مأخوذ از تورات (خروج ۳۵/۳۴) است [۱۶] و به هر حال در تقریر مولانا تجربه استغراق عارف را در انوار مکاشفه به بیان می‌آرد. قصه موسی با خضر و سفر موسی به آنچه مجمع البحرین خوانده می‌شود*، غالباً به منزله نوعی تجربه سلوک تلقی می‌شود و چون چنانکه از اشارت شیخ صدرالدین قونوی ضمن شرح فک ختم الفص الشعیبی در کتاب فکوک برمی‌آید^۴، در نزد صوفیه آنچه بر حال موسی غالب بود احکام اسم ظاهر بود، به همین سبب، بر وفق تقریر شیخ در فک ختم الفص الموسوی در همان کتاب^۵ صحبت خضر را خداوند وسیله‌یی ساخت تا موسی را به طرفی از احکام اسم باطن هم واقف دارد و ظاهراً آنچه موسی از آن تعبیر به مجمع البحرین می‌کند، همین تحقق حال وی به احکام اسم ظاهر و اسم باطن هر دو باشد در صحبت خضر. و بدینگونه است که در مثنوی، موسی رمز سالک و قدوة سلوک هم هست.

ب

قصه خضر و اینکه موسی با همه فروهنر* نتوانست با او یار و همسفر باشد در عین حال نشان می‌دهد که کار اولیا را با میزان منطق عادی نمی‌توان سنجید. اینجاست که هر کس مجذوب حدیث صوفیه نیست ممکن است با خود بیندیشد موسی از روی بصیرت و مصلحت حساب خود را از خضر جدا کرد. چطور پیامبری که آنهمه در پیروی از حدود شریعت اصرار داشت می‌توانست اقدام توجیه‌ناپذیر خضر را در کشتن آن بچه ببیند و اعتراض نکند؟ حکایت موسی و شبان* که شاید تا حدی از یک حدیث مرفوع^۶ و آنچه یکتا از پیغمبران گذشته به عابدی ساده دل گفت مأخوذ باشد [۱۷]، نشان می‌دهد که وقتی محبت مخلصانه‌یی انسان را به جستجوی حق وامی‌دارد، آداب مترسمان و اهل شریعت نمی‌تواند این رابطه روحانی را توجیه

کند. جالب آنست که خدای مرد شبان در اینجا، برخلاف یهوه موسی، در قدس هیکل نمی گنجد و به همین سبب، آداب و ترتیبی را که کاهنان معابد درباره نیایش وی دارند بی اهمیت می شمرد. مثل خدای اقوام شبان معبدش تمام کاینات عالم و فراخنای کوه و صحراست، و نیایش چوپان که نمی خواهد معبود خود را درون محدوده قدس الاقداس هیکل یهود محصور سازد و به جای انس و عشق با خوف و خشیت با او مواجه شود، نزد خداوند از تمام آداب و ترتیبی که موسی بر مرد ساده دل الزام می کند مقبولتر جلوه می کند.

پ

۱۶۷

حکایات مربوط به احوال رسول و صحابه هم هر چند احياناً بر روایات عامیانه و آنچه در نزد وعاظ و قصاص نقل می شده است مبتنی باشد، باز در همه حال نفحه‌ی روحانی که با تجربه سلوک صوفی و تربیت متصوفه ارتباط دارد، صبغه خاصی بدان می بخشد. فی المثل، قصه پرسیدن پیغمبر مرزید را که امروز چونی و جواب گفتن او*، مرتبه یقین زید را به طور بارزی از جنس مشاهده صوفیه نشان می دهد. چنانکه داستان سؤال کردن عایشه از مصطفی که سرباران [۱۸] امروزینه چه بود*، مسأله عوالم غیبی را با طرز بیانی که در خور تأویل صوفیه است طرح می نماید. قصه رفتن مصطفی به عیادت صحابی رنجور* هم رابطه صحابه را با رسول نمونه‌ی از کمال مطلوب ارتباط مرید با شیخ نشان می دهد.

الف

در قصه‌هایی که مولانا از سیرت و احوال رسول نقل می کند، البته بعضی جزئیات از مسامحه خالی نیست. از جمله این خبر که بعد از نزول اولین وحی و سپس وقوع فترت و انقطاع موقت آن، پیغامبر سخت دچار اندوه شد و بارها خواست تا از این اندوه خود را از کوه پایین اندازد، در روایات هست [۱۹]. اما مولانا به این اندوه و تأثر وی طوری اشارت می کند که گویی پیامبر ما هر وقت احساس هجران می کرد، خویش را از کوه می انداختی*. این طرز بیان هر چند تعبیری عارفانه از همان حال ترس و نومیدی رسول در اوایل تلقی وحی و انقطاع موقت آن است و با

۱/۱۶۶ — مرصادالعباد/ ۶۸، مقایسه با: تبصرة العوم/ ۱۶۰ ۲ — مصیبت‌نامه ۱۲/۲۷

۳ — الرسالة القشیریه/ ۴۱ ۴ — حاشیه شرح منازل/ ۲۴۷ ۵ — همان کتاب/ ۲۸۹

۶ — فیض القدیر ۵۲۸/۴

۱/۱۶۶ * الف: ۱۵۵۶/۵، ۳۱/۵ ب: ۳۰۵۹/۶، ۱۹۶۳/۳ و ۱۹۶۸/۳ پ: ۲۳۷/۱ ~

تجربه‌یی هم که مولانا در باب بعضی اولیاء قریب به عصر خویش (§ ۱۷۱ پ) نقل می‌نماید [۲۰] موافق است، با تاریخ و سیرت مغایرت دارد و بیشک نزد کسانی که روایت را از نظرگاه تجربه صوفی نمی‌نگرند محل اعتراض نیز هست.

ب

در باب احوال صحابه هم گاه برخی روایات متضمن خلط و اشتباه هست. اما اینکه مولانا آنها را غالباً در هاله‌یی از قدس و کرامت مشایخ صوفیه تصویر می‌کند، ناشی از آن است که تربیت و ارشاد پیغمبر را در حق آنها از نوع هدایت و ارشاد روحانی می‌داند که صوفیه، اصحاب صفه و خاصان رسول را بدان مخصوص می‌انگاشته‌اند.

پ

طرفه آن است که در بعضی قصه‌های مربوط به احوال صحابه، این تصویر صوفیانه، سیمای اشخاص دیگر این قصه‌ها را هم از شعاع خواطر و واردات متصوفه روشن می‌کند و احوال خود آنها را نمودار کمال اذواق و مواجید صوفیه نشان می‌دهد. نه آیا رسول قیصر از تأثیر کلام عمر به مرتبه ایمان نایل می‌آید و خصم امیرالمؤمنین از مشاهده قوت اخلاص او از سر کفر خویش برمی‌خیزد؟ در قصه حمزه و برهنه رفتنش در جنگ* نیز هر چند اصل آن ظاهراً مأخذ درستی ندارد و نظیر آن درباره امیرالمؤمنین هم نقل شده است^۱، آنچه در اینجا سر حکایت محسوبست کوچک شماری مرگ است در مقابل شوق به لقای حق که اصل طریق مولانا محسوبست - از خود رها شدن و در حق فانی گشتن.

ت

همچنین در مکالمه ابلیس بامعاویه*، حتی ابلیس هم چیزی از ذوق و عشق صوفیانه را در لحن اعتذار خویش به طور بارزی منعکس می‌کند. این اشاره به عشق ابلیس و اینکه محبت حق او را وادار به امتناع از «سجده غیر» کرد، در ادب صوفیه قبل از مولانا هم هست و در گفت و شنودی که بین جُنید با ابلیس روی داده است نیز به نحوی انعکاس دارد^۲. حتی اشارت به اینکه ابلیس در سماع صوفیه نیز هنوز «مصیبت فراق و ایام دولت خود را دارد»^۳ نیز همانگونه که در مثنوی آمده است* در کلام قدماء صوفیه هم هست. در عین حال، اینکه ابلیس مثنوی، سیمای صوفیه و اهل فتوت را داشته باشد البته عجب نیست. شیطان میلتون⁺ هم در «بهشت گمشده»⁺ چنانکه «تن» نقاد فرانسوی خاطر نشان می‌کند، حالت [۲۱] قهرمانی تیره و حزن آلود جماعت پیوریتن را که خود میلتون هم از آنهاست دارد. نه آیا آفریده همواره چیزی از آفریدگار خویش را نیز در بردارد؟

ث

۱/۱۶۷ - کشف الاسرار/۹-۲۹۸ ۲ و ۳ - کشف المحجوب/۱۶۳، ۵۳۷

Taine, paradise lost, Milton + /۱۶۷

۱۶۸

به هر حال، بخشی از آنچه در روایات مثنوی در باب احوال رسول و صحابه است، به احتمال قوی مأخوذ از سنن صوفیه و اخبار قُصَاصِ معابر و اسواق است که از باب وعظ و ارشاد نقل می شده است و فقهاء و محدثان هم از قدیم به خاطر جنبه ترهیب و ترغیبی که در آنها بوده است در باب آنها مسامحه را تجویز می کرده اند و آنها را از مقوله خبر «ضعیف ولکن بستانس» تلقی می کرده اند. مع هذا باز به سبب افراط در نقل بعضی از اینگونه روایات، قُصَاصِ معابر غالباً نزد متشرعه مطعون واقع می شده اند^۱ و احیاناً در ردیف مشعبدان و در یوزگان به شمار می آمده اند.

الف

بدینگونه، در مثنوی هم آنجا که اخبار مربوط به سیرت رسول و صحابه با آنچه در کتب صحاح و روایات اهل حدیث آمده است موافق نیست، تاثیر روایات قُصَاصِ را باید در مدّ نظر گرفت که در سنن صوفیه هم انعکاس دارد. در باب ابوعبدالرحمن سَلَمی که بعضی از اینگونه حکایات مولانا و سایر صوفیه مأخوذ یا منقول ازوست، اهل حدیث طعنه ها دارند [۲۲]. مولانا هم هر چند در بعضی قصه های مثنوی از اینگونه مأخذ متأثر به نظر می آید، باز در اینگونه قصه ها همواره روایت را طوری می آورد که فواید ایمانی و روحانی حاصل از آنها اشکالی را که در صحت و قبول اصل آنها هست قابل اغماض می کند. در واقع، هر چند کار قصه گوینان که صوفیه هم این گونه روایات را از آنها اخذ می کرده اند در همان عصر مولانا نیز در خارج از حوزه صوفیه با نظر اغماض تلقی نمی شد، باز در همین ایام حتی کسانی که بر نقل و نشر اینگونه روایات هم مثل ابن الجوزی معترض بودند، در عین حال خاطر نشان می کردند که خوار داشت و کوچک شماری در حق همین واعظان و قصه گوینان هم اجتناب از گرایش به خشوع قلب^۲ محسوبست.

ب

مع هذا، هر چند فی المثل اشارت «کَلَمینی یا حُمیرا» که در مثنوی * آمده است ظاهراً در صحاح حدیث اصلی ندارد و بعضی محدثان آن را جزو موضوعات شمرده اند^۳ یا قصه امیر گردانیدن رسول جوان هذیلی را بر سر تهیی که در آن پیران و جنگ آزمودگان بودند^۴، بدانصورت که در روایت مولانا هست، در اخبار و آثار مذکور نیست^۵ و این خلط و التباس بین اسامه بن زید که اصل او کلبی اما خود او پسر زید بن حارثه پسر خوانده و مولای رسول است با جوانی هذیلی، باید مربوط به

۱۶۷/ * الف: ۳۵۰۰/۱. ۲۰۱۲/۱. ۲۱۴۱/۲. ~ ۵/۳۵۳۵ ب: ۳۴۱۹/۳ ت:

ث: ۲۶۰۴/۲. ۲۶۱۷/۲. ~

اصل یک روایت عامیانه مأخوذ از مجالس قصاص باشد نظایر اینگونه روایات باز از جهت فواید تریبی و ترغیبی خویش در نزد صوفیه و بعضی زهاد مقبول بوده است و اینکه اصل آنها معلوم یا مقبول نباشد، در نزد وعاظ، اجتناب از نقل آنها را الزام نمی کرده است.

پ

به هر حال، هر چند نقل اینگونه روایات به خاطر جنبه تریب و ترغیبی که در آنها هست نزد فقهاء هم گاه با نظر تسامح تلقی می شد، باز نقل آنها، قصه گویان و مُذْکِران را نزد علماء مورد تحقیر و عدم اعتماد می ساخت.^۵ در مثنوی هم وجود اینگونه روایات اگر از لحاظ علماء و اهل حدیث قابل اغماض باشد، از آن روست که نقل آنها متضمن فواید روحانی و اخلاقی است. و آنجا که این فواید در نقل نظایر این اخبار مطرح باشد، کوچک شماری قصه گویان اجتناب از خشوع قلب و مقاومت در مقابل وعظ پذیری محسوبست^۶ و نارواست و فقدان ذکر اینگونه روایات آنها را در صحاح و مسانید، دستاویز جرح و رد آنها نمی توان ساخت.

ت

البته بسیاری روایات دیگر هم در مثنوی هست که در کُتُب صحاح نیز مذکورست، اما باز آنچه در آنها مطلوب است فواید روحانی و ایمانی است نه اصل صورت آنها. از آنجمله اشارت به قصه تعریس* است و فوت شدن نماز رسول و صحابه که در روایت مسلم و بخاری هم آمده است^۷، و داستان پرسیدن پیغمبر از زید که امروز چونی* که در مآخذ معتبر^۸ راجع به حارثه بن سراقه خزرجی آمده است نه زید، و سایر صوفیه هم مثل مؤلف شرح تعرف^۹ و هجویری^{۱۰} و شیخ روزبهان بقلی^{۱۱} و نجم الدین رازی^{۱۲} و حتی سید حیدر آملی^{۱۳} که بدان اشارت دارند نیز آن را حدیث حارثه خوانده اند. جالب آنست که خود مولانا هم در مجالس سبعة آن را به همین حارثه منسوب می دارد [۲۳]. به هر حال، اینکه حدیث در مثنوی در باب زید — ظاهراً زید بن حارثه کلبی مولای رسول — نقل شده است، نشان می دهد که در اخبار و روایات راجع به صحابه و رسول و حکایات انبیاء و اولیاء هم مولانا به سز قصه (§ ۲۹۸ چ) نظر دارد و نقل وی ناظر به صورت حکایت نیست. ازین رو، انحراف آنها از آنچه در صحاح اخبار آمده است، جز از نظر اهل حدیث موجب طعنی در قول وی محسوب نمی شود.

ث

۱/۱۶۸ و ۲- تلبیس ابلیس / ۱۲۴، ۱۲۳۰ ۳- اللؤلؤ المرصوع / ۱۰۳ ۴- سیره ابن هشام / ۱۰۴ ۵ و ۶- تلبیس ابلیس / ۱۲۴، ۱۲۳۰ ۷ و ۸- مآخذ قصص / ۲۳، ۳۵۰ ۹- شرح تعرف / ۱، ۶۴ ۱۰- کشف المحجوب / ۳۸ ۱۱- شرح شطحیات / ۲۷ ۱۲- مرصاد العباد / ۲۱۳ ۱۳- جامع الاسرار / ۳۴۵
۱/۱۶۸ * پ: ۱/۱۹۷۲، ۴/۱۹۹۲ ث: ۱/۱۹۸۹، ۱۰/۳۵۰۰

۱۶۹

در باب اولیاء و مشایخ صوفیه هم آنچه مولانا نقل می کند حاکی از طرز تلقی خود او از تجربه صوفیانه و از طریقت اولیاست. اکثر آنچه از اقوال و احوال کسانی چون بایزید و ذوالنون و دققی و شیخ سرری می آورد و بیشتر آنها هم از همین مقوله روایات عامیانه صوفیه است، در نزد او وسیله‌ی است تا اذواق و مواجید خود او و مخصوصاً آنچه از ارتباط با شمس تبریز برایش حاصل شده است به تعبیر مثنوی، گفته آید در حدیث دیگران. * به علاوه، آنچه درین حکایات از غرایب احوال مشایخ و کرامات آنها می آید نیز ناشی است از آنکه نزد مولانا ظاهر و صورت قصه‌ها غالباً مطرح نیست، آنچه اهمیت دارد سر قصه است.

الف

در حقیقت، آنچه در نظیر اینگونه روایات برای مولانا اهمیت دارد، جنبه تمثیلی و رمزی است که به هر حال سر حکایات مربوط به اولیاء و مشایخ را شامل است. اگر در باب جنبه تاریخی این حکایات جای تردید بتوان یافت، درین باره تردیدی نیست که آنچه تمام این حکایات به زبان تمثیل بیان می دارند کشمکش دایم بین عقل و نفس و بین خیر و شرست که بر جمله سرنوشت انسان سایه می اندازد و بی آنکه در حیات آفاقی که عرصه تاریخ است مرئی بودنش اجتناب ناپذیر باشد در حیات انفسی به طور نامرئی جریان دارد. این تمثیلهای بیشتر سطح واقعیت را می کاود و آنچه را در عمق آن هست بیرون می کشد و نیروی خیر را که استغراق در شر و در عالم نفسانی انسان را از مشاهده آن بازمی دارد بروی مکشوف می سازد.

ب

۱۷۰

در مثنوی، بعضی قصه‌ها هم هست که جنبه تاریخی دارد یا به اشخاص تاریخی منسوب است. اما مولانا که سر قصه غالباً بیش از صورت آن در نظر وی اهمیت دارد، به جنبه تاریخی آنها چندان اعتنایی نمی کند. از جمله، ذوالقرنین هر چند در روایات مورخان اسلامی شخص تاریخی محسوبست و او را بعضی با اسکندر و برخی با دیگران تطبیق کرده‌اند، مولانا در حکایت رفتن او به کوه قاف * در وجود او با یک عارف که اهل وحی و الهام است سرو کار ندارد نه با یک پادشاه فاتح و جهانجوی. اشارت قرآن (۹۰ و ۸۶/۱۸) راهم راجع به رفتن او به مطلع و مغرب شمس، مولانا مثل بعضی دیگر از صوفیه [۲۴] ظاهراً رمزی از سلوک روحانی * تلقی می کند و پیداست که در وی یک فاتح قهار نظیر اسکندر مقدونی تاریخ یا شمریرعش پادشاه نیمه افسانه‌ی عرب که برخی مورخان اسلامی

الف

ذوالقرنین را عبارت از او دانسته اند نمی جوید.

حکایت وکیل صدر جهان که متهم شد و از بخارا گریخت* نیز بی شک
واقعه‌یی تاریخی است و از یک اشارت مولانا* برمی آید که این وکیل، شحنة صدر
و ظاهراً شحنة دیوان وی بوده است و به سبب غدیری که کرده است ناچار شده است
بگریزد و مدت ده سال هم از دستگاه صدر دور و متواری بوده است. پس به احتمال
قوی نمی تواند آنگونه که بعضی محققان^۱ پنداشته اند، پسر صدر جهان بوده باشد،
یعنی محمد بن عمر بن مسعود از آل برهان^۲.

ب

داستان محمد خوارزمشاه نیز که چون شهر سبزوار بگرفت و اهل آن از وی به
جان امان خواستند گفت آنگه امان دهم که ازین شهر ابوبکر نامی پیش من هدیه
آرید*، هر چند اصل قصه محاصره سبزوار جنبه تاریخی دارد و سلطان محمد در سنه
۵۸۲ هجری این شهر را در محاصره سخت در انداخت، اما آنگونه که عطاملک
جوینی مورخ عصر خاطر نشان می کند^۳، درین واقعه وساطت احمد بدیلی از مشایخ
شهر، جان خلق را از خشم و سخط سلطان باز خرید و اینکه سلطان از شهر سبزوار
ابوبکر نامی را هدیه خواسته باشد، درین روایت نیست و ممکن است آن را به قرینه
تشیع اهل سبزوار از روی ضرب المثل مشابه «عمر در شهر کاشان» که نیز در
مثنوی* بدان اشارت هست ساخته باشند و با داستان محاصره سبزوار و وساطت یک
تن از مشایخ به هم پیوسته باشند. نظیر قصه قبل از مولانا در باره شیعه قم نقل می شده
است و ذکری که یاقوت از این ابوبکر قم دارد نشان می دهد که قصه با خوارزمشاه
هم مربوط نیست [۲۵].

پ

قصه عمادالملک واسبی بس نادر که خوارزمشاه دید*، به احتمال قوی
مربوط باشد به عمادالملک ساوه که در اواخر عهد سلطان محمد در نزد او «نیک
مُتَمَكِّن و محترم بود و حل و عقد کارها در دست او»^۴ و ظاهراً اینکه وی سلطان را
واداشت تا در حمله تاتار بلغ را ترک کند و به جانب عراق روی آرد، هر چند
اطرافیان سلطان رأی او را تخطئه کردند و آن را به میل قلبی خود وی به بلاد عراق و
خانه و آشیانه خویش منسوب کردند، گویا در همان ایام موجب خرسندی اهل بلغ و
رهایی موقت آن بلده از جنگ و خونریزی تلقی شده باشد و ازین رو، در روایات
عامیانه سیمای او در خاطره مردم خوارزم درخشان و تابناک جلوه یافته است و خود وی
همچون مردی عارف الهی تصویر گشته است.

ت

حکایت ایاز و حجره داشتن وی* هم هر چند در تاریخ ظاهراً مستندی ندارد
و ظاهراً صورتی از یک داستان سرگردان عامیانه است که در باب برخی معاریف نو

دولت اما پارسا و خویشتن شاس نقل می شده است، به هر صورت در آنچه به ایاز منسوبست، قبل از مولانا و مثنوی، در اشارت نجم الدین رازی در مرصاد العباد هم هست^۵ و محتمل است کلام مولانا مأخوذ از روایت شیخ عطار در مصیبت نامه باشد.^۶ در هر حال، قصه با خلق و خوی شرقی توافق دارد و داستان محمد علی بیگ، ناظر شاه صفی پادشاه صفوی هم در روایت تاورنیه سیاح فرانسوی عصر صفویه [۲۶] نشان می دهد که نظیر اینگونه حکایت ها در دستگاه سلاطین و امراء آن ایام ممکن است وقوع یافته باشد.

ث

درین قصه و آنچه ازین گونه حکایات در مثنوی و بوستان شیخ و مثنویات عطار در باب ایاز و سلطان غزنی آمده است، ایاز غالباً نمونه کمال آداب دانی و خدمت شناسی را تجسم می دهد. داستان عشق محمود به این بنده ترک نژاد خویش منشأ قصه های بسیاری شده است که اکثر آنها ابداع قصه پردازان عامه است و برخی از آنها به ادوار نزدیک به عهد محمود هم می رسد. در باب این عشق، ظاهراً جای تردید نیست و از اشارت فرخی* در یک قصیده که راجع به اوست و همچنین از یک بیت غضائری رازی نیز این نکته برمی آید. داستان زلف ایاز، در چهار مقاله نظامی عروضی مذکورست و از عشق سلطان در حق او حاکی است. از تاریخ بیهقی برمی آید که در اوایل حال، در بین هفت هشت غلام ماهروی که ساقیان سلطان بوده اند، ایاز از همه مقبولتر بوده است. معهذا، سلطان برای آنکه «جلفی و بد آرامی» او را مهار کند، گه گاه لازم می دیده است غلامان خوبروی دیگر را به رخ وی بکشد. روایات، روی هم رفته از عشق فوق العاده سلطان در حق او حاکی است. اما اینکه مؤلف چهار مقاله در باب او می گوید که «سخت نیکو صورت نبود» ظاهراً مبنی برین معنی است که در روایات بعد خواسته اند عشق سلطان را در حق او به خردمندی و آداب دانی او منسوب دارند. به هر حال، در روایات صوفیه و اکثر شاعران بعد، ایاز تجسم کمال باطنی و ظاهری است [۲۷]. اما قصه های او در مثنوی هر چند به شخص تاریخی مربوط است، البته قصه های تاریخی نیست، غالباً از روایات عامیانه مأخوذست و بعضی حکایات منسوب به احوال او در احوال دیگران هم نقل شده است.

ج

۱۷۰/۱- فروزانفر، مأخذ قصص و تمثیلات/۱۱۹- ۲- لباب الالباب، طبع نفیسی/۱۵۱

۳۴- جهانگشای ۲/۲۴، ۱۰۷ ۵- مرصاد العباد/۴۴۷ ۶- مصیبت نامه/۱۳۹

۱۷۰/الف: ۳۷۱۱/۴ و ۴۵/۲ ب: ۳۶۸۶/۳، ۳۸۷۷/۳ پ: ۸۴۵/۵، ~

۳۲۲۰/۶ ت: ۳۳۴۵/۶ ث: ۱۸۵۷/۵~

۱۷۱

در بین حکایات تاریخی، بعضی مثل قصه آغاز خلافت عثمان*، آنچه اصل تاریخی دارد صبغه شعر گرفته است. چنانکه خبر این خطبه خاموش و پرهیبت عثمان در روایت جاحظ^۱ هم که به اخبار دوران خلافت او احاطه تام دارد نیز مذکورست، اما مولانا رنگ شاعرانه جالبی به اصل روایت داده است. بعضی دیگر از اینگونه حکایات هر چند درباره اشخاص تاریخی است، اساس تاریخی ندارد. مانند داستان امرؤ القیس شاعر و گریختن او از ملک* که بدون شک، روایت به نحوی که در مثنوی هست با تاریخ توافق ندارد (§ ۱۲۷ ث).

الف

به نظر می آید پاره‌ی حکایات هم که به عصر حیات یا زمان نزدیک به عصر او مربوط است از روایات تاریخی عصر انعکاس یافته باشد. چنانکه قصه ضیاء دلق و برادرش شیخ الاسلام بلخ* ظاهراً از این مقوله باشد، و آنچه در باب دلقک و سید ترمذ در بعضی قصه‌های مثنوی* آمده است، گویا روایات عامیانه‌ی باشد که درباره بعضی احوال فرمانروایان محلی ترمذ، معروف به خاندان سید اجل، در آن ایام در افواه نقل می شده است. واقعه صدر جهان بخارا و فقیه خواننده* نیز ظاهراً از روایات تاریخی مربوط به خاندان فقها و صدور بخارا منقول باشد و مولانا یک بار نیز این حکایت را به مناسبت از برای علامه قطب الدین شیرازی که بر سبیل امتحان به ملاقات وی آمده بود^۲ نقل می کند.

ب

حکایت شیخ محمد سرری* نیز که مجاهدتها و ریاضتهای یک صوفی زاهد و اشراف او را بر ضمائر نشان می دهد، در باب شخصی از زهادست که وجود تاریخی دارد و در عهد کودکی مولانا احوال و مقامات او در بلخ و ماوراءالنهر نقل می شده است. در بین آشنایان پدرش بهاء ولد هم کسانی بوده اند [۲۸] که شیخ را دیده بودند و از حالات و سخنان وی چیزهایی نقل می کرده اند.

پ

اشارت به رسم مغول حيله دان* هم که مولانا ضمن تقریر قصه فرعون و قتل اسرائیلیان* از آن یاد می کند انعکاس تعقیب و آزاری است که مغول در دنبال اختلاف عزالدین کیکاوس و قلج ارسلان (§ ۴۴ چ و مابعد) و برکناری عزالدین از سلطنت، در قونیه و روم برضد مصریان و هواداران آنها کرده اند. همانگونه که از طرز اشارت مولانا مستفادست، آنچه در مثنوی انعکاس دارد واقعه تاریخی است، روایت و قصه نیست. در واقع، چون قلمرو روم بین این دو برادر تقسیم شد، سلطنت هر دو در حقیقت تحت نظارت و سیطره مغول واقع گشت. درین میان، عزالدین، پنهانی با ممالیک مصر در دفع مغول وارد مذاکراتی شد و چون مغول به علت دشمنی با ممالیک و وحشت از آنها، از وقوع این مذاکرات ناخرسند بودند، در دنبال برکناری

عزالدین از سلطنت قونیه و استقرار قدرت ظاهری رکن الدین (§ ۴۴ چ) در قتل و زجر مصریان ساکن قونیه و کسانی که در تمام روم مظنون به ارتباط به آنها بودند خشونت و قساوت بسیار نشان دادند.

ت

۱۷۲

تعداد قابل ملاحظه‌یی از قصه‌های مثنوی، در باب صوفیه خانقاه یا مشایخ آنهاست. پیداست که احوال صوفیه و عادات اهل خانقاه، در جزئیات این قصه‌ها انعکاس دارد. از جمله، قصه صوفی که سربرزانو مراقبت نهاده بود* یادآور قصه‌یی است از احوال رابعه عدویه^۱ و ظاهراً مولانا آن را از مجالس و مقالات شمس^۲ به خاطر داشته است.

الف

در پاره‌یی از این قصه‌ها، کمال مطلوب تعالیم صوفیه و آداب و مبادی آنها جلوه دارد. فی المثل، قصه سؤال کردن بهلول آن درویش را که چونی*، حال تسلیم و توکل صوفیه را که موجب رضای دل و صفای وقت آنهاست تصویر می‌کند و نظیر آن در کتب صوفیه باز هم هست^۳. قصه سؤالی که سایل در باب کسی کرد که در نماز بگرید* نیز طرز تلقی صوفیه را از مسأله خوف و رجا نشان می‌دهد [۲۹]. حکایت صوفی و خادم خانقاه*، رسم مراقبت صوفیه و نقش «خادم» و مسافر را در خانقاه‌های عصر تصویر می‌کند.

ب

از جمله دیگر حکایات، قصه حلوا خریدن شیخ احمد خضویه*، تصویری از زندگی اهل خانقاه و خوشباشی و بیغمی آنها را عرضه می‌کند و نظیر آن در رساله قشیریه و تذکرة الاولیاء هم هست. داستان فروختن صوفیان بهیمه مسافر را به جهت خرج سماع*، تصویر جالبی از سماع صوفیه و حراره خواندن آنها را طرح می‌کند. جالب آنست که آنچه را عطار^۴ و غزالی^۵ و دیگران در باب جنون شبلی نقل کرده‌اند مولانا به ذوالنون مصری منسوب می‌دارد و قصه ذوالنون در بیمارستان در مثنوی*، در عین حال، تصویری از احوال عقلاء مجانین و شوریده حالان صوفیه را نقل می‌کند و گوینده توجه ندارد که اینگونه شیفتگی و جنون پرشور، از شبلی منقول است نه از ذوالنون.

پ

بعضی کرامات منقول از مشایخ، حاکی از کمال مطلوب قدرت روحانی است که اسناد آن به اولیاء حق نشان اعتقاد عامه است به تصرف ارواح کاملان در

۱/۱۷۱ — البیان والتبیین/ ۲۷۲ — ۲ — الجواهر المضية ۱۲۴/۲

۱/۱۷۱ * الف: ۴۸۷/۴ ، ۳۹۸۶/۶ ب: ۳۴۷۲/۵ ، ۲۳۳۳/۲ و ۲۵۱۰/۶ ،

۳۷۹۹/۶ پ: ۲۶۶۷/۵ ت: ۸۵۸/۳ ، ۸۴۰/۳

احوال تمام کاینات. فی المثل، داستان ابراهیم ادهم بر لب دریا* که چون سوزنش به دریا می افتد صد هزاران ماهی الهی، با سوزنهای زر که بر لب دارند پیش وی سر برمی آرند، تصویری از اعتقاد عامه در حق مشایخ صوفی است. و هر چند از مقوله کرامات منسوب به سایر مشایخ مانند مالک دینار^۶ و ذوالنون مصری^۷ است در عین حال یادآور قصه‌یی است تقریباً مشابه که نووالیس^۸ شاعرونویسنده آلمانی (۱۸۰۱-۱۷۷۲) در باب جادوی هنر خنیاگری از یونانیان باستانی نقل می کند. نووالیس، احوال دنیای گذشته را که در آن طبایع و عناصر بابرخی انسانها همدلی نشان می داده اندناشی از آن می داند که در گذشته تمام کاینات طبیعت گویی «جاندارتر و حساستر»^۹ بوده اند. بدین تقریب، قصه شاعری خنیاگر را نقل می کند که چون به چنگ دزدان دریایی افتاد نغمه او چنان امواج دریا و نهنگان و ماهیان را به شور آورد که وی به جذبه شور آنها توانست خود را از چنگ دزدان برهاند و با تسلیم به امواج که از نغمه او به هیجان آمده بودند خود را بر پشت جانوری دریایی که نیز از آهنگ نغمه وی به وجد و حال آمده بود سوار ببیند و به ساحل نجات برسد، و حتی این جانور دریایی چندی بعد آنچه را از جواهر و زیورهای وی در چنگ دزدان دریایی مانده بود از گشتی بیرون آورد و به وی باز سپارد [۳۰]. جالب آن است که خنیاگر ساحر، آنچه را وجود واقعی داشته است به جادوی هنر به دست می آورد و ابراهیم ادهم به نیروی کرامت آنچه را قبل از آن وجود ظاهری نداشته است به مرید معترضی که آن ترک دنیا و آن خرقة پوشی و پاره دوزی وی را به چشم انکار می نگریسته است نشان می دهد. اما در هر دو قصه، عناصر کاینات مقهور قدرت و اراده انسان الهی است.

ت

از سایر قصه‌های مربوط به صوفیه در مثنوی، قصه بایزید و کعبه*، طرز تلقی مشایخ را از ظاهر عبادات نشان می دهد و البته سؤال و جوابی که جنید با یکتا از حج کردگان در باب معنی و سر مناسک حج دارد^{۱۰} و آنچه ناصر خسرو در یک قصیده معروف خویش راجع به بازگشت حاجیان به نظم آورده است^{۱۱} صورت دیگری از همین طرز تلقی محسوبست نیز همین اندیشه مولانا را در باب مناسک و اسرار حج به بیان می آورد. قصه مرده دادن بایزید از زادن ابوالحسن خرقانی*، حال استغراق صوفی و اشراف او را بر مغیبات، در اعتقاد مریدان تصویر می کند و عین قصه در تذکرة الاولیاء^{۱۲} که ظاهراً مأخذ مولانا همانست نیز هست. قصه سبحانی گفتن بایزید*، رمز تجربه فنا یا شهود فنا را بیان می دارد و ابونصر سراج طوسی در کتاب اللمع^{۱۳} این قول را مبنی می داند برین نکته که وی در آن حال، آنچه را حق در

ث وصف خویش می گوید به زبان می آورد و بایزیدی در میان نیست. همچنین حکایت کافری که در عهد بایزید گفتندش مسلمان شو و جواب گفتن او ایشان را* که اگر مسلمانی آن باشد ک شما دارید مرا به کار نیاید و اگر آن است که بایزید دارد طاقت آن ندارم، خود نشان می دهد که نزد مولانا طی کردن طریقت، حفظ ظاهر شریعت را هم الزام می کند. حکایت مرید شیخ ابوالحسن خرقانی* نشان می دهد که مشایخ، از طریق صبر بر ایذاء خلق و تحمل بار عیال، به مقامات وصول نزدیک شده اند. این قصه ظاهراً مأخوذ از روایتی باشد که مربوط است به داستان ملاقات بوعلی سینا با شیخ.^{۱۲} نیز قصه خورندگان پیل بچه*، رسم سیاحت را در بین صوفیه و اهمیت سیر در آفاق و انفس را نزد آنها نشان می دهد و صورتی از قصه در روایت ابن بطوطه^{۱۳} به ابوعبدالله محمد بن خفیف الشیرازی معروف به شیخ کبیر منسوبست.

ج باز از همین گونه حکایات صوفیه است قصه شیخ عبدالله مغربی* که تصویر جالبی از نور باطن مشایخ را نقش می زند. این عبدالله مغربی شیخ ابوعبدالله محمد بن اسمعیل مغربی (وفات ۲۹۹) است که خواجه عبدالله انصاری درباره او می گوید در همه عمر هرگز تاریکی ندید که هر جا برای دیگران تاریک بود برای وی روشن بود.^{۱۴} همین گونه است حکایت شیخ محمد سررزی* که حال او از بعضی جهات یادآور حال ابوعثمان مغربی است^{۱۵} و در واقع، داستان او نشان می دهد که ریاضت و کدیه و خلوت و تمام آن احوالی که سالک برای نیل به تصفیه خویش آنها را تجربه می کند، وی را آئینه یی بی نقش می سازد و اینجاست که مثل آئینه هر نقشی در وجود وی روی می نماید*.

چ قصه عیاضی که هفتاد غزو کرده بود* نیز از همین مقوله است، و مولانا نقل می کند که چون در هنگام اشتغال به عزلت، نفس وی خواست تا به بهانه غزا از خلوت ریاضت برآید، با آن به مخالفت برخاست. این نکته معلوم می دارد که نزد صوفیه، مجاهده با نفس که جهاد اکبر خوانده می شود از غزای کفار که جهاد اصغرست در واقع دشوارترست و بیهوده نیست که آن را جهاد اکبر خوانده اند [۳۱]. قصه کرامات شبیان راعی* هم نشان می دهد که مردان حق همه جا بر کائنات حکم می رانند و اعتقاد به قدرت آنها بر تصرف در احوال عالم نیز از همین باب است.

ح

۱/۱۷۲ — تذکرة الاولیاء ۶۸/۱ — ۲ — مأخذ قصص / ۹-۱۳۸ — ۳ — کشف المحجوب / ۱۲۴ — ۴ — تذکرة الاولیاء ۱۳۹/۱ — ۵ — احیاء علوم الدین ۵۳/۴ — ۶ و ۷ — کشف المحجوب / ۱۰۹ . ۲۹۹ — ۸ — کشف المحجوب / ۴۲۵ — ۹ — دیوان ناصر خسرو /

۱۷۳

توجه به آداب و امثال عامه که از مختصات شیوه قصه پردازی در مجالس وعظ صوفیه و مخصوصاً لازمه سبک بلاغت منبری آنها محسوبست (§ ۱۱۰ و ۱۱۱) در تعداد زیادی از تمثیلات و حکایات مثنوی به طور بارزی رنگ ذوق و زندگی عامه را منعکس می کند. بدون شک، این نکته که تعدادی از مریدان مولانا و حاضران مجالس وی از طبقات سُوقة و مُحترَفه بوده اند^۱، اقتضا دارد که نشانه هایی از طرز بیان عامه، شوخی های بازاری، حکایات راجع به امور جنسی و قصه های مربوط به احوال طبقات خلق با تمام رسوم و خرافات و آداب و عادات آنها در مثنوی هم انعکاس بیابد و احیاناً حتی بعضی حکایات مربوط به انبیاء و اولیاء هم در مثنوی از همین روایات عامیانه و آنچه نزد قصه گوینان معابر و اسواق از مقوله «اسرائیلیات» و «حکایات صالحین» نقل می شده است مأخوذ باشد.

الف

پارهیی از این قصه ها ممکن است حتی از روایات کتب قصص الانبیاء یا سیر و مغازی عامیانه یی منقول باشد که غالباً نقل نظایر آن حکایات را متشرعۀ اهل حدیث و مخصوصاً حنابلۀ بغداد دستاویز طعن و نقد در مجالس وعظ صوفیه و روایات کسانی مانند شیخ احمد غزالی و امثال آنها می یافته اند^۲. به سبب نقل اینگونه روایات، حتی بعضی علماء حدیث^۳ بعدها ابوعبدالرحمن سلمی جامع سنن الصوفیه و مؤلف حقایق التفسیر را هم به وضع کردن احادیث به خاطر صوفیه منسوب داشته اند.

ب

در بین اینگونه قصه های مثنوی، حکایت وزیر جهود^{*} که ظاهراً مأخوذ از قصۀ بولس رسول می نماید، هر چند به احتمال قوی از همین قصه بدانگونه که در روایات قصاص انعکاس داشته است باید مأخوذ باشد، باز اینکه بعضی جزئیات حکایت به داستان زو پیر مذکور در روایات هرودوت [۳۲] و به قصۀ بوم و غربان در کلیله و دمنه می ماند تا حدی معلوم می دارد که اصل روایات کتب قصص الانبیاء در باب بولس رسول هم باید از همین گونه عناصر تألیف و ترکیب شده باشد. در آنچه به

→ ۶۰-۲۵۸ ۱۰- تذکرة الاولیاء ۲/۲۰۱ ۱۱- کتاب اللع / ۳۹۰ ۱۲- تذکرة

الاولیاء ۲/۲۰۷ ۱۳- رحله ۱/۱۳۴ ۱۴- نفحات الانس / ۹۰ ۱۵- کشف

المحجوب / ۲۳۲

Lebendiger und Sinnvoller, Novalis +/۱۷۲

۱۷۲/ * الف: ۱۳۵۸/۴ ب: ۱۸۸۴/۳ ، ۱۲۶۵/۵ ، ۱۵۶/۲ ~ پ: ۳۷۶/۲ ،

۵۱۴/۲ ~ ۱۳۸۶/۲ ت: ۳۲۱۰/۲ ~ ث: ۲۲۱۷/۲ ، ۱۸۰۲/۴ ~ ۲۱۰۲/۴ ج:

۳۳۵۶/۵ ~ ۲۰۴۴/۶ ، ۶۹/۳ ~ چ: ۵۹۸/۴ ~ ۲۶۶۷/۵ ، ۲۶۶۶/۵ ح: ۳۷۸۰/۵ ،

۴۸۱۵/۶

این قصه مربوط است، ماجرای مریدان که با تضرع و الحاح از وی می خواهند تا خلوت را بشکنند، نشان می دهد که زهد و عزلت گسانی که اهل مرید پروری هستند با آنچه سالوس و ریاضات دارد دو همزاده اند که آنها را از یکدیگر نمی توان جدا کرد و هر گاه یک تن از آنها ناپدید شود همزاده دیگر بیقراری می کند و تا بازگشت آن آرام نمی پذیرد. همچنین حکایت پادشاه جهود و آتش* که یک صورت از قصه اصحاب اخذود مذکور در قرآن (۴/۸۵) باید منشأ الهام آن شده باشد، در طریزی که در مثنوی نقل می شود به طور بارزی رنگ روایات عامیانه را عرضه می دارد.

پ

همچنین حکایت عزرائیل* و مردی که از سلیمان درخواست تا او را به وسیله باد به هندوستان بفرستد، مأخوذست از اسرائیلیات قصاص که در تفاسیر و کتب مربوط به احوال و قصص انبیا هم نقل شده است و عین آن در ذیل آیه ۳۴ سوره ۳۱ در تفسیر بیضاوی هم آمده است. چنانکه قصه داود و آنکس که در عهد وی روز و شب دعا می کرد که روزی حلال بیرنج بیابد* نیز به احتمال قوی باید از همین گونه منابع مأخوذ باشد. اصل قصه که مولانا شاخ و برگ بسیار هم بر آن افزوده است از یک روایت منقول از ابن عباس مأخوذ به نظر می آید که وی آن را در تفسیر کریمه وَشَدَّ لَنَا مُلْكُهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ (۲۰/۳۸) نقل کرده است و تصرفهای جزئی که مولانا در روایت می کند ظاهراً برای آن بوده باشد تا آن را برای نتیجه یی که در پایان قصه* از آن می گیرد مناسب سازد. به هر حال، صورت قصه نشان می دهد که باید از مقوله اسرائیلیات قصاصن باشد.

ت

قصه موسی و استدعای آن مرد که از وی خواست تا زبان بهایم و طیور در وی آموزد*، و همچنین قصه عیسی و زنده کردنش استخوان شیر درنده را که بر کنار راه بود* نیز هر چند حکایت اخیر ممکن است در مثنوی مأخوذ از الهی نامه عطار باشد، به احتمال قوی باید هر دو در اصل از همین منبع روایات عامیانه مجالس قصاص الهام یافته باشد.

ث

۱۷۴

حتی پاره یی از حکایات مربوط به رسول و صحابه و پاره یی اخبار خلفا و مشایخ هم که به نحوی متضمن عبرت و موعظه می شود، ممکن است از

۱۷۳/۱ - مناقب ۱/۱۵۱ ، ۱۲۹-۳۰/۱ - جستجو در تصوف / ۱۰۵ - ۳ - ذهبی،

تذکرة الحفاظ ۳/۲۴۹

۱۷۳/ * پ: ۱/۳۲۴ ، ۱/۷۳۹ - ت: ۱/۹۵۶ ، ۳/۱۴۵۰ ، ۳/۲۵۰۴ : ث:

۳/۳۲۹۹ - ۲/۱۴۱۱

طرق مواعظ و مقالات اینگونه مذکران در مثنوی راه یافته باشد. از ینجمله است حکایت فریاد رسیدن رسول کاروان عرب را که از تشنگی و بی آبی درمانده بود* و اینکه صورتی از ین روایت هم، آنگونه که مؤلف فاتح الابیات اشارت دارد در نُزهة الناظرین مقدسی (وفات ۱۰۳۳) آمده است و متضمن تفصیل این معجزه است، با این احتمال که در باب منشأ روایت به بیان آمد منافات ندارد. چنانکه قصه منازعات امیران عرب با مصطفی* هم در روایات سیر البته مبنای تاریخی ندارد و در تمام دوره دعوت رسول اکرم در مکه یا مدینه، ذکر ین از نظیر چنین منازعه‌یی نیست، بلکه روایت با اوضاع و احوال عصر رسول و اخبار مربوط به رؤساء قریش و شیوخ عرب و قبایل هم در آندوره توافق ندارد.

الف

همچنین قصه آن کافر که مهمان پیغمبر شد* نیز بیشک از همین گونه روایات است و در نقل آن مولانا و مآخذ وی قطعاً به جنبه تریبی و ترغیبی حاصل روایت نظر داشته‌اند. چنانکه قصه یاری خواستن حلیمه از بتان* هم بر وجهی که در مثنوی آمده است صورت همین گونه روایات را دارد و آنچه در ین باره در روایت ابن هشام^۱ آمده است متضمن این تفصیلات نیست.

ب

در احوال صحابه و خلفاء نیز پاره‌یی از قصه‌های مثنوی بر همین گونه مآخذ مبتنی است. چنانکه حکایت رسول قیصر با عمر*، باید صورت عامیانه‌یی باشد مأخوذ از روایات راجع به ورود مرزبان ایرانی به مدینه^۲. نیز قصه بلال و آحد آحد گفتن وی* و تمام آنچه در باب خریدن وی به وسیله ابوبکر در روایت مثنوی هست با روایت ابن هشام^۳ تفاوت دارد. خواجه بلال هم برخلاف ظاهر روایت مولانا، جهود به معنی لفظی کلمه نیست، امیه بن خلف جُمَحی است.

پ

۱۷۵

تعداد دیگری از روایات راجع به زهاد و مشایخ هم به احتمال قوی از همین حکایات عامیانه مأخوذست. چنانکه اخبار مربوط به مجانین عقلاء و روایات راجع به گنجها و طلسمات هم از همین گونه منابع مأخوذ به نظر می‌رسد. از ینجمله است قصه سایل و آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود* و ذوق روایات عامیانه و ظرافت خاص حکایات قصاص از آن هویدا است. صورتی از ین قصه در اسکندرنامه قدیم و هم در کتاب العقد الفرید ابن عبدربه هست که ظاهراً از همان

۱/۱۷۴- سیره/۱۰۴ ۲- محاضرات راغب ۱/۱۶۴، ۳- سیره/۲۰۵

۱/۱۷۴* الف: ۳/۳۱۳۰، ۴/۲۷۷۹ ب: ۵/۶۴، ۴/۹۱۵ پ: ۱/۱۴۱۵، ۶/۸۸۸~

مآخذ در جوامع الحکایات عوفی و نوادر قلیوبی راه یافته باشد. مؤلف فاتح الابیات که یک شرح ترکی مثنوی است روایتی از آن را از بستان العارفین ابولیت سمرقندی (وفات ح ۳۸۳) نقل می کند که منشأ آن هم باید روایت قُصاص معابر و وعاظ بوده باشد.

الف

داستان نی سواری در میان کودکان، به عَلَیان مجنون هم منسوبست (§ ۶۸ ب) و شاید قصه مولانا درین زمینه از روایات راجع به علیان مأخوذ باشد که نام او در دیوان کبیر هم هست. قصه سایل و دیوانه نشان می دهد که فرزانه سرخورده گاه ناچار می شود جنون را سترحال سازد و خود را در پس پرده دیوانگی پنهان دارد. به نظر می آید در دنیا دیوانگان از فرزندگان بیشترند یا پیشتر و شاید در وجود فرزندگان هم لحظه های دیوانگی کم نیست. به علاوه، چون دنیا در همه حال بیشتر در دست دیوانگان است، فرزندگان عالم گاه ناچار بوده اند خود را در پشت پرده دیوانگی مستور دارند* و در مقابل جنون سر تسلیم فرود آرند.

ب

حکایت مثنوی در بیان توبه نصوح* هم که نصوح را نام گنهکاری تایب نشان می دهد، ظاهراً از همین گونه روایات باید اخذ شده باشد و قُصاص واعظ با اسناد قصه یک توبه صادقانه به نصوح یا نصوحا نام^۱ که به هر حال نام اصلی قهرمان قصه را بدان تبدیل کرده اند، خواسته اند مفهوم توبه نصوح مذکور در قرآن کریم (۸/۶۶) را که توبه بی بازگشت و مقرون با اخلاص و رسوخ باشد^۲ به نحوی موافق با ذوق و فهم عامه تفسیر نمایند. قصه کرامات آن درویش هم که در کشتی متهمش کردند*، از مقوله همین گونه حکایات تعلیمی عامیانه است که آن را هم در باب مالک دینار نقل کرده اند^۳ هم در باب جوانی که با ذوالنون در کشتی بود و چون لباس ژنده داشت به دزدی متهم شد^۴ و آن کرامت موجب رفع سوءظن از وی گردید.

پ

قصه آن مسجد که عاشق کش بود و آن عاشق مرگ جوی* که آنجا مهمان شد نیز بی شک باید از روایات عامیانه مأخوذ باشد. اینکه در اطراف ری و حتی در نواحی دیگر هم نام و نشان این مسجد مهمان کش باقی است^۵ نشان می دهد که اصل قصه به روایات عامیانه ارتباط دارد و دستیابی به گنج و طلسم هم که مثل کیمیا و آب حیات از آرمانهای دیرینه عامه است می بایست منشأ الهام و موجب رواج آن در حلقه قُصاص و افواه عام بوده باشد.

ت

همچنین حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود*، صورت عامیانه داستان ابوالخیر اقطع تیناتی (وفات ح ۳۴۰) یا منشأ آن است و یاقوت حموی از وی و از اینکه با یک دست که داشت زنبیل می بافت یاد می کند. قصه به صورتی که در

مثنوی یاد می شود، باید از مقوله حکایات عامیانه باشد که در معرکه ها و حلقه های قصه گوینان اسواق و معابر ظاهراً در تقرر بر این معنی که وقتی عنایت حق در کار باشد بنده را از مرگ و هلاک و از بی دست و پایی خویش جای نگرانی نیست* به بیان می آمده است. مولانا، به پیروی از یک صورت عامیانه قصه، این کرامت را از شیخ نقل می کند که هر چند یکدست خود را از دست داده بود، با هر دو دست زنبیل* می بافت! و خداوند در آن حال دست دیگرش را هم به او کرامت می کرد، اما او چون نمی خواست عام خلق بر سر حالش واقف شوند و اظهار کرامت را برای خویش موجب فتنه و ابتلا می دید، در پیش خلق همواره همچنان یکدست می نمود و از کسی هم که سرزده به خلوت او وارد شد و او را با هر دو دست به زنبیل بافتن مشغول دید، درخواست که تا او زنده است این ماجرا را پیش هیچ کس باز نگوید.

ث

۱۷۹

پاره‌یی قصه‌های دیگر هم در مثنوی هست که ارتباط آنها با خرافات و عادات و آداب و احوال طبقات عوام منشأ عامیانه آنها را نشان می دهد. از جمله، قصه آن عاشق که معشوق او را وعده ملاقات داد* و چون در وعده گاه او را خواب در ربود معشوق جوزی چند در جیب وی کرد که تو کودکی ترا گردکان بازی در کارست و عشق بازی نه کارتست؛ با آنکه حکایت در معارف بهاء‌ولد^۱ هم هست، قرینه گردکان بازی، اصل عامیانه قصه را نشان می دهد.

الف

قصه مفلس و منادیان قاضی* که تصویر حیات عامه را مخصوصاً در برخورد بین هیئت حاکمه با طبقات روستایی و شهری نشان می دهد، قصه عبدالغوث و پری* که عقاید عامیانه را در باب نکاح بین انسان و جن، آنگونه که در قصه‌ها نمونه بسیار دارد و جاحظ^۲ امکان وقوع نظایر آن را انکار می نماید و ناقلان اینگونه حکایات را علماء سوء می خواند، عرضه می کند، از همین مقوله حکایات است.

ب

قصه قاضی و زن جوحی* که از جنس حيله‌های عامیانه منسوب به دلالة محتاله است و اینکه صورت دیگری از آن با آب و تاب بیشتر در الف لیل نیز هست همین منشأ عامیانه آن را تأیید می کند. چنانکه قصه معلم و کودکان مکتب* نیز از

۱/۱۷۵ - انس التائبین ۶۶-۷/۱ که آن نیز صورت دیگری از قصه‌یی عامیانه است.

۲- مرصاد العباد/ ۲۵۷ ۳ و ۴- کشف المحجوب/ ۱۰۹ ، ۲۹۹ ۵- مأخذ قصص/

همین مقوله حکایات الف لیل است و اینکه در روایت ابن ربیع طبری^۳ طبیب هم اشاره‌ی به این قصه هست، نشان می‌دهد که حتی در قرن سوم هجری هم این حکایت در نزد عامه رایج بوده است و حال کسی را که چون توهم بیماری کرد به بیماری دچار می‌آید به بیان می‌آورده است

پ

۱۷۷

در بین حکایات مثنوی، پاره‌ی قصه‌ها هم هست که در افواه عامه و یا در ادب عام پسند برخی اقوام دیگر نیز با اندک تفاوت نظیر دارد. این نکته در عین حال حاکی از این معنی است که منشأ این قصه‌ها باید با روایات عامیانه مربوط باشد و از همین راه نیز در فرهنگ عامیانه اقوام مختلف و از آنجا احیاناً در آثار ادبی عام پسند آنها راه یافته باشد.

الف

ازینجمله است قصه طوطی و خواجه بقال^{*} که طوطی بینوا از ضربت بیرحمانه خواجه هر چه گرک و پر بر سرش رسته بود فرومی‌ریزد و این همه به خاطر آن است که از بیم هجوم گربه در دکان خواجه خویش از یکسو به سوی دیگر می‌گریزد و بی‌آنکه خود خواسته باشد، شیشه‌های روغن را فرومی‌ریزد. ازین رو وقتی بعد از چندین روز خموشی که از صدمه آن ضربت و از ناخرسندی که نسبت به خواجه بقال دارد قلندر جوالک پوشی را که با آن لباس سبزی بیمو [۳۳] هم که پشت طاس و طشت را به خاطر می‌آورد دارد، در بین عابران بازار مشاهده می‌کند ناگهان از حیرت به سخن درمی‌آید و با هیجان تمام بانگ برمی‌دارد که ای فلان، آیا تو هم از شیشه روغن ریخته‌یی^{*}؟

ب

طرفه آن است که در بعضی نواحی اروپا، از جمله در فرانسه، قصه‌هایی مشابه در باب یک همچو طوطی یا زاغچه‌ی هم هست که مثل طوطی مثنوی قیاس وی موجب خنده می‌شود و آنچه را درین گونه قیاس‌ها مایه اشتباه است به طور بارزی نشان می‌دهد. از جمله، در ولایت نورماندی، قصه‌ی عامیانه درین باب هست که طوطی در آنجا تعلق به صاحب مهمانسرای دارد که قفس آن را در بیرون مهمانسرا می‌آویزد. و چون رهگذاران شوخ بیکاره به وی عبارتی آموخته‌اند که معلوم می‌دارد شراب اینجا ناگوارست و البته تکرار دایم آن از جانب طوطی مشتریان را از

۱/۱۷۶ — معارف، فصل ۱۷۵ — ۲ — جاحظ، کتاب الحيوان ۸۵/۱ — ۳ — فردوس

الحکمه / ۵۳۷

۱/۱۷۶ * الف: ۵۹۳/۶ ب: ۵۸۵/۲ ، ۲۹۷۴/۶ پ: ۴۴۴۹/۶ ، ۱۵۲۲/۳

مهمانسرا دور می سازد، صاحب مهمانسرا سرانجام روزی به خشم می آید و طوطی را به آب می اندازد و بالاخره از تضرع و فریاد مرغ به رحم می آید و وی را بیرون می آرد تا در کنار آتش پروبال خود را خشک کند. در همان هنگام، برهیی هم که از اتفاق به آب افتاده است و از سرپایش آب می چکد در کنار آتش هست و خود را خشک می کند. طوطی که حرارت مطبوع آتش خوف و هیجان وی را از یادش برده است روی به بره می کند و با حیرت و هیجان فریاد برمی آورد که آیا تو هم گفته‌یی شراب اینجا ناگوارست؟ اینکه قصه در فرانسه صورتهای مختلف و حتی یک روایت مکتوب متعلق به حدود سنه ۱۳۷۲ میلادی دارد [۳۴] نشان می دهد که منشأ عامیانه دارد و لابد از سرزمین طوطی خیز هند یا شرق نزدیک بدین نواحی آمده باشد. چنانکه به دنیای مثنوی هم از همین طریق باید راه یافته باشد.

پ

قصه پیر چنگی * هم که به احتمال قوی از مصیبت نامه عطار یا مقامات ابوسعید ابوالخیر الهام دارد^۱، چون مبنی بر قول به شمول رحمت خداوندست، به نظر می آید از مقوله حکایات عامیانه باشد و در واقع، یک قصه مشابه آن را، با پاره‌یی اختلافات که ناشی از تفاوت رسوم و عقاید بین شرق و غرب است، در ادبیات دینی فرانسه در قرون وسطی می توان نشان داد. درین قصه که اصل آن به قرن دوازدهم یا سیزدهم مسیحی می رسد و تحت عنوان «شعبده باز خاتون ما»⁺ شهرت دارد، این شعبده باز پیر می خواهد در یک صومعه در مراسم نیایش شرکت کند. و چون نمی تواند، پنهانی در شبستان صومعه در پیش شمایل مریم عذرا بر سبیل نیایش به رقص می پردازد و چندان می رقصد که از پای در می آید و بر زمین هلاک می افتد. راهبان که وی را در آن حال می یابند، از وی روی برمی تابند و وی را به هتک حرمت صومعه و اهانت به شمایل مریم عذرا متهم می نمایند. اما چون مریم با ملایک آسمانی در می رسند و روح او را به بهشت می برند، راهبان صومعه در حق وی مراسم تکریم به جا می آورند و با حرمت به خاکش می سپارند حکایت که در عین حال یادآور قصه موسی و شبان * هم هست، معلوم می دارد که نیایش ساده دلان در درگاه حق از آداب مترسمان مقبولترست. نه آیا قصه پیر چنگی نیز نشان می دهد که خدمت و اخلاص مطرب توبه کار هم در درگاه حق بی اجر نمی ماند و پیر عمر تبه کرده‌یی را نیز که سالها در فسق و لهو به سر برده است از نجات ابدی و از نیل به دولت وصل محروم نمی گذارد؟ معهذاً، این نکته که پیر چنگی مولانا به هنگام توبه چنگ را بر زمین می زند و آنرا که ابریشم بهای آن موجب و نشان رستگاری او شده است نابود می کند، خالی از غرابت نیست. درست

است که چنگ مدت هفتاد سال حجاب او بوده است، اما چون همین یکبار موجب وصالش گشته است، قصه نیوش انتظار دارد وی نیز با چنگ خویش همانگونه رفتار نماید که آن پیر مجاهد، در یک قصه مذکور در مقالات شمس^۲، با خشتهایی کرد که چون در گورستان سر بر آنها نهاد نیل به مراد را میسر یافت. اما پیر چنگی چون بعد از نیل به مراد زنده نمی ماند، دیگر به تکریم و تعظیم آنچه مایه وصال او بوده است نیازی ندارد. به علاوه، پیرمطرب شاید پیش خود می اندیشد که چنگ برای او فقط دلیلی بوده است تا او را به مقصد برساند و به حکم *طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ وَصُولِ إِلَى الْمَطْلُوبِ فَبِيح*^۳، بعد از نیل به مقصد ممکن است باز حجاب راه وی گردد و باید آنرا از پیش برداشت [۳۵].

ت

قصه جوحی و آن کودک که پیش جنازه پدر خویش نوحه می کرد* و می نالید که ای پدر ترا به جایی می برند که آنجا نه چراغ و حصیری هست نه بوی آب و نانی می آید و جوحی چون این اوصاف بشنید با پدر خویش گفت که این مرده را مگر به خانه ما می برند*، با آنکه یک صورت این قصه در کتاب المحاسن والاضداد بیهقی^۴ هست و همچنین در محاضرات راغب^۵ و در اغانی ابوالفرج اصفهانی^۶ هم حکایت مذکورست، عین حکایت با اندک تفاوت در یک داستان قدیم اسپانیایی به نام لازار یودتورمس^۷ هم هست. در این سرگذشت لازار یوی بینوا، با لحنی که ساده لوحی طفلانه وی آن را به طور بارزی بیش از آنچه در قصه جوحی آمده است حقیقت نما جلوه می دهد، خود شاهد و راوی نظیر این ماجراست. لازار یو که نشان این «حجره شوم تاریک»^۸ را که مشایعان جنازه، مرده را بدانجامی برندمی شنود و اوصاف آن حجره را که از همه چیز خالی است و از خوردنی و نوشیدنی هم در آن اثری نیست با خانه ارباب فقیر خویش مطابق می یابد، با وحشت و ترس واقعی خود را از کوچه به درون خانه می اندازد تا در خانه شان را ببندد و مانع از ورود جنازه به آنجا بشود. هر چند محتمل است نویسنده اسپانیایی از روایت عربی متأثر شده باشد [۳۶]، تناسب قصه مثنوی با زندگی عامه، اصل عامیانه آن را که میراث مشترک اینگونه قصه ها در شرق و غرب است، در هر دو مورد محتمل جلوه می دهد.

ث

داستان آن مرغ زیرک هم که سه وصیت به آنکس که وی را به دام افکنده بود کرد*، هر چند در کیمیای سعادت غزالی^۹ والهی نامه عطار^{۱۰} نیز آمده است و در کتاب العقد الفرید ابن عبد ربّه^{۱۱} هم نشان آن هست، از مقوله همین حکایات عامیانه محسوبست. داستان به احتمال قوی از طریق حکایت بلوهر و بیوذاسف^{۱۲} و در دنبال نقل وعاظ و قصاص، در افواه عام افتاده باشد و در اروپا هم در قرون وسطی از همین

طریق ضمن حکایت بارلعام شهرت یافته باشد. به هر حال، روایتی از آن نیز با صحنه سازی و تصویر پردازی جالبتر در یک قصه فرانسوی مربوط به قرون وسطی هست که به نام داستان مرغک⁺ مشهورست. اینجا مرغ همچون طایری الهی تصویر می شود و درخت و باغی هم که وی در آنجا هر شب نغمه می خواند، بعد از گفت و شنودی که مرغ در طی آن سه وصیت به مرد شیر می کند، در پایان قصه ناپدید می شود و اثری از آن به جا نمی ماند [۳۷]. به هر حال، وجود این روایت هر چند به احتمال قوی از روایات شرقی مأخوذ باشد، ظاهراً در باب منشأ عامیانه آن جای شک باقی نمی گذارد؛ خاصه که غزالی هم آن را از شعبی نقل می کند که در بعضی روایات خویش به طور بارزی از حکایات و مواعظ عامیانه متأثر به نظر می رسد.

ج

حکایت آن سه مسافر جهود و ترسا و مسلمان*، با لحنی که در حدّ ذوق عامه و مناسب با ستم ظریفی های رندانه است، برتری مسلمان را بر ترسا و جهود حتی در جلدیها و زیرکساریهای عامیانه آنها نیز نشان می دهد و ذکر آن در مقالات شمس^{۱۱} که به احتمال قوی مأخذ مولانا هم در نقل قصه همان روایت شمس باشد، از همین منشأ عامیانه اش حاکی است. سه مسافر که در حکایت مثنوی بررغم اختلاف کیش همراه می شوند، وقتی در راه به منزلی فرود می آیند، صاحب خیری برای آنها حلوا هدیه می آورد. شب هنگام، با آنکه مسلمان گرسنه است و دوست ندارد از آنچه هست چیزی را برای وقت دیگر بگذارد، به اصرار یاران تسلیم می شود و قرار می گذارند حلوا را دست نزنند و صبحگاهان به تناول آن پردازند. بامدادان، جهود و ترسا که بر ضد همسفر مسلمان با یکدیگر در ساخته اند روی به هم می کنند که هر یک از ما باید خواب دوشین خود را نقل کند، خواب هر کس بهتر باشد، حلوا از آن او خواهد بود. چون این قرار پذیرفته می آید، جهود می گوید من دوش موسی را به خواب دیدم که مرا به کوه طور می بَرَد و آنجا شاهد تجلی خداوند می کردم و احوالی را می بینم که ورای توصیف است. ترسا می گوید عیسی مسیح به خواب من آمد و من چنان دیدم که به آسمان چهارم می روم و آنجا عجایب می بینم که با آنچه در زمین هست هیچ نسبت ندارد و البته آسمان رفیع کجا و زمین پست پلید کجا؟ مسلمان می گوید پیغمبر چون به خواب من آمد، خاطر نشان کرد که آن رفیق ترا موسی به طور برد و این دیگر را عیسی به آسمان هدایت کرد، حالیا تو که واپس مانده یی برخیز و هلا حلوا را در یاب. من نیز جز آنکه فرمان رسول خدا را پیروی کنم چه چاره یی داشتم. نیم شب برخاستم و حلوا را تناول کردم! طرز بیان، به قدر کافی منشأ عامیانه قصه را نشان می دهد.

چ

قصه عامیانه‌ی نظیر این داستان در ایتالیا نقل می‌شود که من آن را نزد معلمی ایتالیائی تحت عنوان طولانی‌ترین سفر+خوانده‌ام و اکنون مأخذ اصل آن را در دسترس ندارم. اینجاسه مسافر البته پیروان ادیان مختلف نیستند، سه تن همسفرند از اهل ولایت پیه‌مونه ایتالیا. شب هنگام به مهمانسرای محقری در کوهستان فرود می‌آیند. و چون قصد دارند صبحگاهان هر چه زودتر راه خود را پیش گیرند، بعد از تناول شام از صاحب مهمانسرا در می‌خواهند تا بامدادان صبحانه‌ی کرامند برای آنها آماده دارد؛ از آنکه راه دراز در پیش دارند و دیر به منزل خواهند رسید. صاحب مهمانسرا عذر می‌آورد که چون هر چه خوردنی بوده است در کار شام آنها صرف گشته است، آنچه باقی مانده است جز برای صبحانه یک تن کرا نمی‌کند. مسافران قرار می‌گذارند شب بپاسایند و بامدادان که از خواب برخیزند، هر کس در خواب سفری درازتر طی کرده باشد، آن صبحانه که جز برای یک تن کفایت نمی‌کند از آن او باشد. صاحب مهمانسرا را نیز درین باب به داوری برمی‌گزینند. بامدادان چون از خواب سر برمی‌دارند، هر سه تن نزد صاحب مهمانسرا می‌روند و وی از آنها در می‌خواهد تا هر یک خوابی را که دیده است در بیان آرد. یک تن از مسافران می‌گوید که من خواب دیدم پرنده‌ی کلان شدم و به پرواز درآمدم و چندان رفتم تا به سیاره مریخ⁺ رسیدم. دیگری می‌گوید من چنان به خواب دیدم که ماهی بزرگی شدم و شنا کنان رفتم تا به قعر دریا⁺ رسیدم. مسافر سوم که نیمشب برخاسته بود و آن باقی مانده طعام شبانه را خورده بود گفت من خواب چنان دیدم که یک تن از یارانم پرنده‌ی شد و پرواز کرد تا به سیاره مریخ رسید، آندیکگر هم ماهی شد و به قعر دریا رفت. چون دانستم که آنها مسافرت طولانی کرده‌اند و نمی‌توانند از چنان راه‌های دور به هنگام باز آیند حالی برخاستم و همان شب هنگام آنچه را در مطبخ مهمانسرا از غذای شب بازمانده بود تناول کردم و به بستر خویش بازگشتم! شباهت دو قصه، وحدت منشأ آنها را نشان می‌دهد [۳۸]. و همین که اصل قصه در روایت صوفیه نوعی صحنه مجادله بین مسلمان با ترسا و جهود شده است، حاکی از جنبه عامیانه قصه و از دوران رواج آن درین عصر جنگهای صلیبی است.

ح

داستان آن زن پلیدکار که شوهر را گفت آن خیالات ترا از سر امرودبن می‌نماید و اگر بر سر امرودبن نرفتی و هرگز آنها ندیدی* هم بیشک یک قصه عامیانه است. عجب آنکه عین آن با تفاوت جزئی در دکامرون^۲ اثر بوکاتچو^۱ ایتالیائی (۱۳۷۵-۱۳۱۳) و از آنجا در قصه‌های کنتر بوری^۳ اثر جفری چاسر^۴ شاعر انگلیسی (۱۴۰۰-۱۳۴۰) هم آمده است. و این نکته‌ی است که نیکلسون هم بدان توجه

می دهد. روایتی از قصه در کتاب الاذکیاء ابن الجوزی^{۱۲} هم هست. اینکه در مثنوی نیز مثل دکامرون درختی که مرد و زن هر یک به نوبت بدان برمی شوند امرو دبن است نه خرمابن که در روایت ابن الجوزی است، نشان می دهد که مأخذ روایت مثنوی باید به نحوی با آنچه منشأ حکایت بوکاتچوست نزدیک تر بوده باشد. مع هذا اینکه زن در روایت دکامرون وقتی بر امرو دبن فراز می شود مرد را به آمیزش با زنی متهم می دارد و در مثنوی آمیزش مردی را با او دستاویز طعن می سازد، ظاهراً از تفاوت در روایت مأخذ باید ناشی باشد یا از اختلاف در طرز بیان در نزد کسانی که در شرق و غرب هر یک به نحوی قصه را نقل می کرده اند.

خ

به علاوه، مولانا برخلاف آنچه در روایت بوکاتچو آمده است، دیگر قصه را تا آنجا دنبال نمی کند که برای رفع هر گونه شبهه یی لازم بداند امرو دبن را بعد از ماجرای زن بامول وی از بیخ برآرند تا تصویری که درباره تأثیر جادو یی آن به شوهر گول ساده دل تلقین شده است هرگز برطرف نشود. به هر صورت، تردیدی نیست که قصه از مقولات عامیانه است و مخصوصاً خشونت هزلی که در هر دو شکل روایت هست، در باب منشأ عامیانه آن جای تردید باقی نمی گذارد.

د

حکایت خاتون کنیزک و شهوت راندنش باخر^{*} نیز، چنانکه باز نیکلسون خاطر نشان می کند، از بعضی جهات صحنه یی از داستان یونانی مسخ⁺ اثر آپولیوس⁺ را به خاطر می آورد. هر چند عین قصه در آن داستان نیست، باری چیزی از ماجرای عشق بازی خاتون باخر که جادو وی را از صورت انسان بدانصورت درآورده است هست و باز خشونت هزل در مثنوی نقش شوخی های عامیانه را در اصل داستان نشان می دهد.

ذ

-
- ۱۷۷/۱- مأخذ قصص/ ۲۱-۲۲ ۲- مقالات شمس/ ۷۴ ۳- مثنوی ۵/ دیباچه
 ۴- المحاسن والاضداد/ ۶۴۲ ۵- محاضرات راغب/ ۳۱۴/۱ ۶- اغانی ۳۷/۱۵
 ۷- کیمیای سعادت ۱۶۲/۲ ۸- الهی نامه/ ۱۱-۲۱۰ ۹- العقد الفرید ۵۶/۳
 ۱۰- ابن بابویه، اکمال الدین و اتمام النعمه، چاپ بلوهر، ۳۳۹/۱۳۰۱ ۱۱- مقالات شمس/ ۲۱۰ ۱۲- کتاب الاذکیاء، طبع مصر/ ۷۸

Lazarillo de Tormes, Le jongleur de Notre - Dame + ۱۷۷
 , Il viaggio Piu Lungo , Le Lai de l'oiselet, a la Casa lobrega y oscura
 , Boccacio, Decamerone , in Fondo al Mare , al pianeta Marte
 Apuleius, Metamorphoses , G.Chaucer , The Canterbury Tales
 ۱۷۷/ * ب: ۲۴۷/۱ ~ ، ۲۶۱/۱ ت: ۱۹۱۳/۱ ~ ، ۱۷۲۰/۲ ث: ۳۱۱۶/۲ ،
 ۳۱۲۵/۲ ج: ۲۲۴۵/۴ ~ چ: ۲۳۷۶/۶ خ: ۳۵۴۴/۴ ذ: ۱۳۳۳/۵

۱۷۸

وجود قصه‌های مستهجن که شامل ذکر اعمال جنسی و نام اسافل اعضای آدمی است، در مثنوی خالی از غرابت به نظر نمی‌آید. و هر چند وجود نظایر آنها در کلام بوکاتچو و چاسر و رابله اعتراضی را که اخلاق و عفت بر اینگونه قصه‌ها می‌تواند داشت رفع نمی‌کند و جز آنها که به عفت و اخلاق تعهدی ندارند اینگونه بیش‌رمی‌ها را تجویز یا تایید نمی‌نمایند، باری شباهت آداب و اخلاق عامیانه را در آن ایام در شرق و غرب عالم نشان می‌دهد. البته در مثنوی با آنکه تصویر این صحنه‌ها گاه زیاد بی‌نقاب است باز این تصویرها محرک تمایلات شهوانی نیست. و این چیزی است که مولانا و اهل مجلس وی را تا حدی تبرئه می‌کند، اما برای جوینده‌یی که دوست دارد در اعماق روان انسانی کاوش کند تردیدی باقی نمی‌گذارد که با این حال درین مجالس، هم گوینده و هم شنونده از ذکر این گونه احوال به طور مبهم احساس لذت و خرسندی می‌کرده‌اند.

الف

به هر حال، این نکته که مولانا در قصه نظر به سرّ معنی دارد و به ظاهر و صورت چندان اهمیت نمی‌دهد، نزد خود وی ظاهر آسبب می‌شده است که مثل سنائی حتی هزل قبیح خود را نیز به سبب اشتمالش بر سر لطیف دور از ملامت و در ردیف نوعی تعلیم تلقی کند* و بدینگونه، آنچه را در ظاهر و صورت قصه رکیک و مستهجن به نظر می‌رسد، با بی‌پروایی شوخ طبعانه‌یی که از هیبت و وقار یک مرشد و شیخ روحانی بعید می‌نماید بر زبان آورد. درین مورد، عذر واقعی او که البته هواداران عفت و اخلاق نمی‌توانند بپذیرند آن است که اینگونه حکایات، سرّی هم در ورای ظاهر ناتراش و زمخت خویش دارند که از لطایف اخلاق و عرفان خالی نیست و به هر صورت، در ورای ظاهر حکایات مستهجن و رکیک مثنوی، همواره این جنبه تعلیمی و روحانی هست.

ب

فی المثل، در داستان خاتون کنیز و شهوت راندنش با خر* که خاتون چون دقایق تدبیر کنیزک را در نیافت خویشتن را درین تقلید برباد داد، با وجود رکاکتی که در صورت ظاهر و در طرز بیان حکایت هست، سرّ قصه متضمن این معنی است که اعتماد بر ظاهر، انسان را از توجه به دقایق مخفی باز می‌دارد و مایه زیان و هلاک می‌شود، و آنچه وی را وامی‌دارد تا بر ظاهر اعتماد کند و به فهم دقایق راه نیابد، غلبه حرص و غلیان شهوت است. حکایت مخنث و آن مرد که از وی پرسید این خنجرت برای چیست*، نشان می‌دهد که وقتی عقل در مقابل نفس مقاومت ندارد، برهان و دلیل او فایده‌یی نمی‌بخشد و همچون سلاحی که در دست مرد جبان باشد، بی‌فایده یا مایه هلاک اوست. داستان جوحی که چادر زنان پوشیده و میان آنها

نشست* متضمن این معنی است که قول حق تا بر دل کار نکند سود ندارد و وقتی این معنی نارسیده به دل تأثیر می کند پیداست که اگر به دل رسد چه مایه تأثیر دارد؟

پ

قصه خلیفه مصر و پهلوانی که به موصل فرستاد*، نشان می دهد که بین آنکس که مرد شهوت است با آنکس که مرد حق است تفاوت بسیارست و نه هر کس شهوت نره خران دارد مردی پیغمبران هم در او هست. اینکه نظیر قصه با پاره‌یی تفاوتها در کتاب المستطرف ابشیهی^۱ هم آمده است، نشان می دهد که داستان مثنوی باید قصه‌یی عامیانه از جنس [۳۹] اینگونه حکایات که نظیرشان در مصر و شام عهد خلفا و ممالیک رایج بوده است باشد. حکایت غلام هندو که به خداوندزاده خود هوی آورد* و این عشق او خواجه و زنش را برانگیخت تا وی را به جای دختر با امردی مهیب عقد نکاح بندند و هندو بچه بینوا ازین کار بلایی سخت و رسوایی بسیار عاید کرد، هر چند بدانصورت که در مثنوی نقل شده است صورتی بسیار مستهجن و انتقامی وحشتناک و وحشی گونه را در بردارد، شاید خود در قسمتی ازین صحنه‌ها چیزی از مراسم و آداب زفاف بعضی اقوام کهن را منعکس می کند و یادگاری از برخی رسوم وحشیانه طوایف ددمنش بوده باشد [۴۰]. اما حکایت به همین صورت رکیک هم که در مثنوی هست، نشان می دهد که لذات حسی، ظاهر فریبده دارد و باطن آن جز مایه شرم و ناخرسندی نیست.

ت

باری، توجه به سر قصه و بی اعتنائی به ظاهر آن اگر هم تا حدی موجب اعتذار مولانا در باب برخی قصه‌های هزل‌آمیز مثنوی باشد، درباره الفاظ رکیک و تعبیرات مستهجن که در طی این قصه‌ها هست دستاویز اعتذار نیست. خاصه که در تعداد زیادی حکایات، از اینگونه الفاظ بسیارست و اجتناب از آنها هم برای گوینده ناممکن نیست.

ث

از اینگونه است قصه ترسیدن کودک از آن شخص صاحب جثه*، قصه آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود*، داستان آن زاهد که زنی غیور داشت*، قصه وصیت کردن پدر دختر را*، قصه عجزه‌یی که روی خویش جندره می ساخت*، داستان دو برادریکی کوسه و یکی امرد*. البته در بسیاری موارد، طی این قصه‌ها گوینده می‌توانست از الفاظ و تعبیرات رکیک اجتناب کند. چنانکه حکیم طوسی و نظامی گنجوی در نظایر این احوال، هر جا ضرورتی در ذکر این معانی پیش آمده است، با تمسک به استعاره و مجاز، از اینگونه تعبیرات رکیک و مستهجن اجتناب کرده‌اند. اما آیا اجتناب مولانا از تصنیعات لفظی و التزام وی

به سادگی نسبی در تعبیر هم نمی‌تواند درین باب وی را در نزد کسانی که بر این گونه سخن اعتراض دارند تا حدی معذور دارد و این طرز تعبیر در نزد وی تا حدی از مقوله التزام در استعمال الفاظ حقیقی و اجتناب از تعبیرات صنعتی و مجازی محسوب گردد؟

ج

این لحن هزل آمیخته با خشونت که در الهی نامه سنائی هم هست، گه گاه در نزد گوینده عارف مبنی بر این اندیشه به نظر می‌رسد که اگر آنچه را در این دنیای پست بی حقیقت نزد مشتی جاهل غافل جدی به نظر می‌رسد نباید به طنز و هزل گرفت، طنز و هزل دیگر چه جایی دارد و از آن چه فایده‌یی حاصل است؟ در دنیایی که همه چیز آن در دیده عارف پوچ و پست و فریب و باطل است، چیز جدی کجاست که آن را نتوان معروض استهزاء و در خور هزل و طعنت یافت. چون هر چه ماسوای حق است بودش نمود و وجودش عدم موهوم است، وقتی این نیست هست نما و عاری از حقیقت خود را جدی و واقعی نشان می‌دهد، آیا عارف آگاه حق ندارد که گاه آن را با هر چه بدان تعلق دارد به باد هزل و طنز و تحقیر بگیرد و معلوم دارد که وجود باطل و عاری از حقیقت او را نمی‌توان چندان هم جدی گرفت؟

چ

۱۷۹

در مثنوی، پاره‌یی قصه‌ها هم هست که بیشتر جنبه رمزی آنها منظورست و هر چند صورت قصه متضمن وحدت و تمامیت در مفهوم ظاهر نیز هست، در احوال اشخاص قصه یا در واقعه مضمون قرینه‌هایی موجودست که خواننده را به جنبه رمزی قصه متوجه می‌کند. و گاه که این رمز و کنایه، تمثیل حال گوینده یا مخاطب یا هردوست، مولانا آن را «نقد حال» می‌خواند.

الف

ازینجمله، قصه کنیزک و پادشاه* رمزی از تعلق روح است به قیود عالم ماده و اینکه رهایی ازین قیود به ارشاد طبیب الهی حاجت دارد. بدینگونه، کنیزک رمزی از روح انسانی است و زرگر مظهري از عالم حسی و مادی که زرق و برق جمال دروغین و بی بنیاد آن، روح را مجذوب و مفتون می‌سازد و عشقی که روح به بدایع عالم حس پیدا می‌کند وی را از نیل به عشق بزرگتر که کمال او موقوف بدان است باز می‌دارد. البته تا وی ازین تعلق به عالم حسی که زرق و برقی دروغین و

۱/۱۷۸ - المستطرف ۱/ ۲۰۵

۱/۱۷۸ * ب: ۲۴۹۷/۵ (عنوان) پ: ۱۳۳۳/۵، ۲۴۹۸/۵، ۳۳۲۵/۵ ت: ۳۸۳۱/۵-
 ۲۴۹/۶، ج: ۳۱۵۵/۲، ۳۰۸۵/۴، ۲۱۶۳/۵، ۳۷۱۶/۵، ۱۲۲۲/۶، ۳۸۴۳/۶-

نمودی عاری از بودست رهایی نیابد، نمی تواند به آنچه کمال حال او محسوبست و وصل پادشاه کنایه و مرزی از آن است فایز آید (§ ۲۸۰ الف وب). همچنین است قصه آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود* و با ارشاد فرستاده یی الهی از جادوی کمپیر کابل و عشق ناپاک او رهایی یافت و عشق پاک را پذیره گشت. این قصه نیز، به نحو دیگر، همان مضمون داستان کنیزک و پادشاه را در صورت رمز بیان می کند.

ب

قصه پیرچنگی* هم رمزی است از بازگشت روح از عالم ماده و قطع تعلق وی از عالم حس، مخصوصاً از طریق مرگ پیش از مرگ که گورستان و خواب درین قصه رمز آن است و همان مایه نیل وی به قبول در درگاه الهی می شود. همچنین داستان تمثیلی مربوط به مری کردن رومیان و چینیان* که قبل از مولانا در سخن انوری و نظامی هم هست (§ ۲۶۲ ت) و نزد مولانا بیشک مأخوذ از غزالی است^۱ رمزی، از تفاوت علم عارف را با علم غیر عارف نشان می دهد و به تعبیر صوفیه^۲ علم ظاهر را از مقوله صنعت نشان می دهد و علم باطن را از مقوله صیقل گیری فرا می نماید.

پ

چنانکه قصه باز پادشاه در خانه کمپیر زن* هم که در کشف المحجوب هجویری^۳ و مرصادالعباد نجم رازی^۴ نیز بدان اشارت هست رمزی است از حال روح در عالم حسی، و اینکه ابتلا به عالم حس روح را از آنچه بدو امکان طیران در عالم ماوراء حس می دهد محروم می سازد و با اینحال، روح اگر از تعلقی که وی را به عالم حس پایبند داشته است باز آید — و اینجا توبه باز از خطای خویش که فرار از ساعد پادشاه و انس به خانه پیرزن کنایه از آن است — دوباره می تواند به آنچه وی را فرصت و امکان پرواز در اوج عالم قدس می دهد نایل آید. به هر حال، این مضمون که «چون باز ملک بر دیوار سرای پیرزنی نشیند پرو و بالش ببرند»، چنانکه از عبارت کشف المحجوب برمی آید، ظاهراً از قدیم در لسان صوفیه تمثیل و رمز حال روح را در آرایش به تعلقات عالم حسی تصویر می کند.

ت

قصه محمود و ایاز (§ ۱۷۰ ج) نیز چنانکه سلطان ولد هم^۵ خاطر نشان می کند مشتمل بر رمز و کنایه است و در ماجرای چارق و پوستین ایاز تمثیل روح انسان کامل به بیان می آید که حتی در قاب قوسین قرب هم مرتبه فنا را از یاد نمی برد و از خودی که عبارت از دعوی و هستی است همواره خالی می ماند. در قصه شهری و روستایی (§ ۱۴۴ ج) هم شهر رمزی از عالم روحانی و ده کنایه یی از عالم جسمانی است. ازین رو، شهری که اهل حقیقت است در ده جز جفا نمی بیند و

ث

خوار و بیقدر و ناشناخته باقی می ماند.

این جنبه رمزی را در بسیاری از قصه های مثنوی می توان به نحوی منعکس یافت. چنانکه خود او در مورد قصه اعرابی و خلیفه (§ ۱۵۶ پ) به رمزی که در قصه هست اشارت دارد و آن را نقد حال ما می خواند. حتی در داستان مرد تُرک با درزی که مضاحک می گفت* هم باز خود تصریح دارد* که کلام شامل رمزست و فی المثل، بیکاران و افسانه جویان عالم مثل آن ترک هستند و عالم غدار به آن درزی می ماند. چنانکه شهوات زنان مضاحک گفتن این دنیا است و عمر چون آن اطلس است که درزی غدار عالم آن را به مقرض شهور پاره پاره می دزد و به هدر می دهد.

ج

در حکایت قلعه ذات الصور* هم (§ ۱۸۴ ث و ج) با آنکه در مثنوی و با مثنوی ناتمام می ماند، از طرز طرح قصه پیداست که گوینده به جنبه رمزی نظر دارد. از اشارت به شهزاده یی که در اندرون گاو تن پنهان است* برمی آید که رمز باید مربوط به سر حقیقت باشد که در ورای عالم ظاهر مخفی است و مثل دختر پادشاه چین تا وقتی عارف راز آشنایی که دایه دختر رمز آن است طالب را هدایت و دلالت نکند، وجود وی از دسترس ادراک دور می ماند. با اینهمه، قلعه ذات الصور و پادشاه چین و پسران پادشاه نیز چنانکه شارحان غالباً خاطر نشان کرده اند [۴۱]، خود در مجموع حکایت متضمن معنی رمزی به نظر می آیند و داستان با آنکه در مثنوی ناتمام می ماند، در مقالات شمس که ظاهراً مأخذ مولانا در نظم آن، کلام وی باشد، به اجمال نقل می شود و در هر حال، آخرین داستان طولانی مثنوی هم مثل اولین داستان آن، احوال روح عارف و ارتباط آن را با عالم حس و ماده در صورت رمز مطرح می کند.

چ

۱۸۰

اما جنبه رمزی اختصاص به حکایات طولانی مثنوی ندارد و قصه های کوتاه آن، که غالباً از مقوله لطایف و نوادر به شمارند نیز احیاناً ممکن است مبتنی بر جنبه رمز و کنایه باشند. با آنکه این لطایف و نوادر در عین حال بعضی شان

۱/۱۷۹- مأخذ قصص/ ۳۳ ۲- جامع الاسرار/ ۵۳۶ ۳- کشف المحجوب/ ۸

۴- مرصاد العباد/ ۱۳۲ ۵- ولد نامه/ ۲۹

۱/۱۷۹ * ب: ۳۵/۱ ~ ، ۳۰۸۵/۴ ~ پ: ۱۹۱۳/۱ ، ۳۴۶۷/۱ ت: ۳۲۳/۲ ~ ج:

۱۶۷۳/۶ ~ ، ۱۷۱۹/۶ ~ چ: ۳۵۸۳/۶ ~ ، ۳۵۸۱/۶ ~

بالنسبه کوتاهترند و برخی طولانی تر، باز به هر حال در اکثر آنها نوعی نکته طنزآمیز یا نیش زهرآلود انتقادی هم هست. بعضی از آنها، یادآور اقوال شوریدگان عطار یا سخنان منسوب به مجانین عقلای (§ ۶۸ ب) به نظر می آید.

الف

پاره‌یی از این لطایف، مثل قصه تیرانداز و ترسیدن او از سواری که در بیشه می رفت*، قصه کشیدن موش مهار شتر را* و قصه شکایت استر پیش اشتر*، در مقالات شمس هم هست. تعدادی از آنها نیز در کتابهایی چون ربیع الابرار زمخشری و جوامع الحکایات عوفی یا در مثنوی‌های سنائی و عطار سابقه دارد چنانکه پاره‌یی از آنها هم به احتمال قوی باید از افواه عامه مأخوذ باشد. معهذا طرز بیان مولانا در تمام این گونه قصه‌ها، غالباً لطف و ذوق خاصی به آنها می دهد.

ب

به هر حال، اینگونه قصه‌ها با آنکه غالباً بر سبیل استطراد در طی کلام می آیند، در برخی موارد غیر از معنی ظاهر، نوعی اشاره مضمّر هم به یک معنی مخفی دارند. بعضی شارحان مثنوی، حتی درین قصه‌های کوتاه هم به اینگونه معانی رمزی توجه بیشتر نشان می دهند. ازینجمله، قصه شاگرد احوّل و استاد*، رمزی دارد از حال سالک نو راه که از شهود وحدت محروم است و هنوز ذوالعینین [۴۲] نیست. تمثیل مگس و بول خر*، رمزی از کار پیران مدعی است که از بیخبری حال خود را با آنچه خاص کاملان است قیاس می کنند و در عالم پندار وضع خود را تصویری از حال آنها گمان می برند. قصه نحوی و کشتیان*، به زبان رمز حاکی ازین معنی است که در نیل به نجات، چیزی که اهمیت دارد نحوزبان و آرایش قول و تجوید بیان نیست، نحو دل و پیرایش آن از زواید و فضول است. و این همان چیزی است که مولانا آن را مرتبه «محو»* می خواند و تعبیری دیگر از مفهوم موت قبل از موت (§ ۱۰۵ عا) است.

پ

همچنین قصه منازعت چهار کس جهت انگور*، به طور رمزی نشان می دهد که خلق جملگی از حقیقت واحدی حلاوت ذوق می جویند، چیزی که آنها را درین باب به اختلاف می افکند تفاوت در لفظ است که به خود آنها مربوط است نه به حقیقت. به علاوه، برای رهایی ازین اختلافات و نیل به حقیقت، هدایت و ارشاد صاحب سر عزیزی لازم است که زبان همه خلق بداند و او شیخ مرشدست. قصه پیل و کوران*، به طور ضمنی حاکی ازین اشاره است که حقیقت در مقابل محدودیت وجود انسان عظمت نامحدود دارد و جویندگان آن هیچ یک نمی توانند بر تمام وسعت آن احاطه بیابند. همین دقیقه موجب می شود تا منازعات خلق در باب حقیقت نابجا باشد. چرا که هیچ یک از منازعان بر کلّ حقیقت واقف نیست، و

آنچه وی دعوی می نماید ناچار ادراک خصم را نفی و ابطال نمی کند. ت

قصهٔ مرد دومو با آئینه دار* هم که مأخوذ از مقالات شمس به نظر می آید نه فقط در وجود آئینه دار حال کسی را تصویر می کند که حیرت او را از بحث و تفکر مانع می آید، بلکه در عین حال به طور رمزی نشان می دهد که تمیز بین حلال و حرام و خیر و شر و نفع و ضرر تعلق به اهل رسوم دارد و نزد آنکس که مثل آنچه در تمثیل مری کردن چینیان و رومیان (§ ۲۶۲ ت) آمده است از دل صافی و صیقل شده خویش آئینه در دست دارد و وجود آئینه دار درین قصه رمز حال اوست، درخور اشتغال خاطر و صرف وقت نیست، و اهل حال سر همت به مباحثات اهل قال فرود نمی آورند. ث

۱۸۱

بسیاری ازین لطایف و نوادر مثنوی خواه مشتمل بر جنبهٔ رمزی باشد خواه نباشد، غالباً نکته‌یی انتقادی یا تعلیمی را متضمن است. از جمله، قصهٔ مست و محتسب*، غیر از کنایه طنزآمیزی که دربارهٔ مرشدان عصر و دکاندار یهاشان دارد شامل بیان این تعلیم هم هست که علم و شناخت واقعی با تعریف و توصیف لفظی حاصل نمی شود، تجربهٔ باطنی لازم دارد. و این همان معنی است که امام غزالی هم آن را با تعبیری مشابه در المنقذ من الضلال^۱ به بیان می آورد و در کیمیای سعادت^۲ نیز در تقریر آن به این بیت استشهاد می کند که: گر می دو هزار رطل بر پیمایی تامی نخوری نباشدت شیدایی!

الف

در قصهٔ موری که بر کاغذ می رفت* نیز هر چند تمثیل به طور رمزی نشان می دهد که شناخت حقیقت آثار صنع که خط کاتب نشانی از آن است برای مور که خود رمزی از عقل جزوی به شمارست ممکن نیست و ادراک عقل جزوی، از آثار صنع از حدّ نقش و رنگ ظاهر حسی آنها در نمی گذرد، باز بیشتر ناظر به تعلیم و القاء این معنی است که همین عقل جزوی نیز در افراد انسان مراتب متفاوت دارد و هر کس به قدر فهم و استعداد خویش در کشف اسباب و علل توفیق دارد و با اینهمه، اهل عقل بحثی هم از حدّ ادراک و اثبات اراده‌یی که جنبانندهٔ قلم است و آنچه آنها از وی تعبیر به علت اولی می کنند جز همین اراده نیست تجاوز نمی کند و بدینگونه عقل جزوی که همان عقل بحثی است راه به ادراک حق نداید؛ از آنکه آنجا عقل

۱۸۰/ * ب: ۳۱۶۳/۲، ~ ۳۴۳۶/۲، ۱۷۴۶/۳ ~ پ: ۳۲۷/۱، ~ ۱۰۸۲/۱، ۲۸۳۵/۱،

۲۸۴۱/۱ ت: ۳۶۸۱/۲، ~ ۱۲۵۹/۳ ث: ۱۳۷۶/۳

حیران است و جز حیرت طریقی ندارد.

ب در بعضی موارد، تعلیم این گونه قصه ها به حکمت عملی و مباحث مربوط به سلوک و اخلاق راجع می شود و تجربه یی از زندگی هر روزینه را در قالب لطیفه یی کوتاه به بیان می آورد. قصه تنها کردن باغبان صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر*، این فایده اخلاقی را تعلیم می کند که یاران همراه چون به سخن نفاق افکنان گوش دارند و از یکدیگر جدا گردند، دستخوش آزار و هجوم خصم می شوند و حفظ وثبات و قدرت ناشی از جمعیت را از دست می دهند.

پ

در پاره یی موارد، این تعلیم مشتمل بر جوابی است رندانه برای یک مسأله مربوط به عقاید یا اخلاق. از جمله، قصه سؤال کردن بهلول آن درویش را* که چون بهلول حال وی را می پرسد، در پاسخ می گوید چگونه باشد حال آنکس که دایم تمام کارها بر وفق مراد اوست. مولانا در طی این لطیفه زیرکانه نشان می دهد که رضا به قضای حق، شرط نیل به راحت و آسایش خاطر است، و آنکس که به این مرتبه رسیده باشد، با تمام احوال عالم که لابد مجاری آن بر وفق حکم حق است، البته توافق تام دارد و هیچ جا احساس ناخرسندی و تشویش خاطر نخواهد کرد.

ت

۱۸۲

تعداد دیگری از ینگونه قصه ها، متضمن لطایف انتقادی است در باره عادات و رسوم خلق. از جمله، قصه بقال و طوطی*، طرز تفکر عام را که از کوته بینی و تنگ نظری عامیانه غالباً همه امور عالم را از حال خویش قیاس می گیرند و گویی خود را محک و میزان همه چیز می پندارند انتقاد می کند. قصه کبودی زدن قزوینی*، نازک طبعی و کم ظرفی اهل دعوی را انتقاد می کند (§ ۱۱۲ پ) که لاف مردی دارند اما پای مردی ندارند.

الف

حکایت مفلس و منادیان قاضی*، نشان می دهد که آنکه حرص، گوش ادراک او را بسته است با بانگ طبل و دهل هم نمی توان آنچه را با توقع و آرزوی او توافق ندارد در گوش او فرو کرد. داستان شغال و خم رنگ*، ناظر به نقد حال کسانی است که دعویهای گزاف دارند، اما چون پای امتحان آید خوار و بیرونق می مانند. قصه اعرابی و سگ*، تصویر حال آنگونه کسان است که در محنت عزیزان به زبان اظهار تلافی و محبت می نمایند، اما آنجا که پای بذل مال در میان

۱/۱۸۱- المنقذ، چاپ مصر/ ۲۰ ۲- کیمیای سعادت ۱/ ۴۸۴

۱/۱۸۱ * الف: ۲/ ۲۳۸۷ ب: ۴/ ۳۷۲۱ پ: ۲/ ۲۱۶۷ ت: ۳/ ۱۸۸۴

آید واپس می کشند. مضمون قصه، یادآور لطیفه‌یی مشابه است در گلستان سعدی^۱
 ب در باب پدری ممسک و پسرش که رنجور بود و مشرف به هلاک.

پاره‌یی از این نوادر نیز محتوی انتقاد از طبقات اجتماعی است و در بعضی موارد طنزهای لطیف یا هزل‌های خشن نیز در ینگونه نکته بینی‌ها جلوه دارد. از جمله در قصه آن پادشاه که به مسجد جامع می رفت*، از زبان مردی که از دست نقیبان و شاطران وی چوب خورده بود حال اهل قدرت را انتقاد می کند که کار خیرشان اینگونه مایه آزار خلق است تا از کارشان آنچه خیر نیست چه حاصل دارد؟ در داستان فقیه و دزد دستار*، به طور ضمنی برین دانشمندان طعنه می زند که برای صید خلق، دستار بزرگ بر سر می بندند و هر دلق پاره و پنبه و پوستینی که یابند درون آن دستار پنهان دارند تا خلق از بزرگی دستارشان فریب بخورند و آنها را بدان سبب در خور تکریم بیابند.

پ

در حکایت معلم و کودکان مکتب*، ضمن اشارت به این نکته که القاء وهم ممکن است تن و جان انسان را رنجور کند، حال ساده لوحی طبقه معلم را نشان می دهد که انس با اطفال، بسیاری از آنها را در سطح فهم و ادراک کودکان نگهمیدارد و مانع از رشد عقل و درایت آنها می شود. در بین اینگونه قصه ها که متضمن نقد احوال طبقات خلق است، قصه پیرمرد و طبیب*، زود خشمی و بیطاقتی پیران را ناشی از رنجوری و ضعف سالخوردی آنها فرامی نماید و نشان می دهد که خود آنها هم غالباً متوجه این نکته نیستند و احیاناً طبیب را هم که بخواهد آنها را به منشأ این احوالشان آگاه نماید به باد فحش و شتم می گیرند. قصه آن درویش که از صاحبخانه هر چه در خواست جواب رد شنید*، ضمن آنکه بیرعایتی خلق را در حق سائلان و محتاجان نقد می کند، خشونت طبع نرگدایان و خواهندگان پرروی بدخورا هم با طرز بیانی که خالی از رکاکت نیست تصویر می کند.

ت

۱۸۳

از سایر لطایف و نوادر، پاره‌یی مربوط به احوال مردم بلاد خاص یا اقوال و اطوار اشخاص مشهورست و از این میان، بعضی حکایات اخلاقی است و

۱/۱۸۲- گلستان، باب ششم، حکایت هفتم

۱/۱۸۲ * الف: ۲۴۷/۱ ، ۲۹۸۳/۱ ب: ۵۸۵/۲ ، ۷۲۱/۳ ، ۴۷۷/۵ ~ پ:

ت: ۱۵۲۲/۳ ، ۳۰۸۸/۲ ، ۱۲۵۰/۶ ~ ۲۴۶۵/۶ ، ۱۵۷۸/۴

برخی متضمن طنز یا هزل. از جمله، در بین حکایات مربوط به اهل بلاد خاص، قصه بوبکر سبزوار* و قصه عمر در شهر کاش* مضمون واحد دارند (§ ۱۷۰ پ) و حال اهل سنت را در بین شیعه این بلاد مولانا همچون حال مرد حق در میان ناهلان نشان می‌دهد. قصه مرد گیلانی و درویش* هم که ظاهراً اشارتی به ناسازگاری اقلیم بحری و مرطوب گیلان برای اهل سایر بلاد و تا حدی نظیر شهرت نامساعدی هوای جرجان برای اهل خراسان [۴۳] به نظر می‌رسد، در عین حال ناخرسندی مرد گیلانی را از هوای سرزمین خویش که ظاهراً منشأ مثل معروف: مرگ می‌خواهی برو به گیلان^۱، شده باشد نشان می‌دهد.

الف

از حکایات مربوط به اشخاص مشهور، حکایات راجع به لقمان حکیم [۴۴] چاشنی تعلیم اخلاقی جالبی دارد و پاره‌یی از آنها با قصه‌های منسوب به ایسوپوس⁺ یونانی و امثال آن ممکن است مربوط باشد^۲. از اینگونه است حکایت متهم کردن غلامان، لقمان را در باب میوه‌ها که خوردند* و لقمان از خواجه درخواست تا خواجه تاشان وی را جملگی آب گرم در دهد و در بیابان بدواند تا از آنچه باز می‌گردانند حال آنها به امتحان معلوم آید. این حکایت، در روایات اقدمین نیز سابقه دارد. قصه لقمان و خربزه تلخ که از دست خواجه خورد و روی در هم نکشید* نیز معرف حکمت لقمانی است و نظیر آن در روایات مربوط به ادب و اخلاق بسیارست^۳. قصه لقمان با داود* هم که مضمون آن در یک قطعه از گلستان شیخ نیز هست، حکمت لقمان را با وحی انبیاء مربوط می‌کند و از همین جاست که علم یونانیان را هم مع الواسطه لقمان و از طریق انبیا دقلس مأخوذ از تعلیم وحی پنداشته‌اند^۴.
 در بین اینگونه قصه‌ها حکایات جوحی (= جحی) و اشارت راجع به عباس دبس (= دوس) و همچنین حکایات دلک از جمله داستانهای عامیانه‌یی است که ظاهراً در عهد کودکی مولانا در باب مسخرگان و لطیفه پردازان معروف ولایت در افواه عام نقل می‌شده است.

ب

پ

البته حکایات جوحی در کتب ادب غالباً حاکی از شهرت به حماقت است و عبارت احمق من جحی^۵ زبانزد عام و مربوط به همین شهرت اوست. از اشارت ابن الندیم برمی‌آید که مجموعه‌یی از حکایات وی در زمان تألیف کتاب الفهرست وجود داشته است^۶. و از این نکته که منوچهری طنز جحی را در ردیف نام بوبکر ربابی ذکر می‌کند پیداست که جحی به طنز و هزل هم شهرت داشته است. در مثنوی هم قصه چادر پوشیدنش در میان زنان*، رنگ هزل دارد و داستان جوحی و زنش با قاضی* هم معرف طنز و لاغ است. پیداست که قصه‌های او مثل آنچه در

باب نصرالدین خوجه یا ملانصرالدین نقل شده است، معجونی است از هزل و طنز آمیخته به ساده لوحی یا ساده‌نمایی که شیوه بعضی نقادان و طنزپردازان است. اما قصه جوحی و جنازه که در مثنوی است (§ ۱۷۷ ث) در بعضی مآخذ به ابن‌دراج منسوبست نه جحی؛ هر چند غالب اینگونه حکایات در مجموعه‌های مربوط به جحی هم به هر حال هست.

ت

در باب دلچک که ندیم و مسخره سید شاه ترمذ از سادات و حکام محلی ترمذ بوده است، در مثنوی سه حکایت آمده است. نام دلچک را به صورت طلخک یا طالحک در باب یک مسخره و ندیم سلطان محمود غزنوی هم نقل کرده‌اند.^۷ به هر حال، در باب دلچک سید اجل ترمذ قصه عذرگفتنش در نکاح فاحشه* طنزی تلخ دارد. حکایت مات کردن دلچک سید شاه ترمذ را* نیز متضمن نقد و طعنی ظریف در باب خشونت طبع و استبداد رأی فرمانروایان عصرست. قصه دلچک و منادی ملک ترمذ* هم در واقع نوعی دهن کجی نسبت به حکم‌های هوسناکانه پادشاهان است و در عین حال تصویری از تحریکها و توطئه‌های رایج در دربارهای اهل قدرت.

ث

۱۸۴

این نکته که اکثر حکایات و تمثیلات مثنوی مسبوق به حکایات کتب یا مأخوذ از روایات عامه است، به هیچ وجه اصالت سبک قصه‌پردازی او را محل تردید نمی‌سازد. خاصه که غالباً در آنچه از متقدمان یا از افواه اهل عصر از ینگونه حکایات اخذ می‌کند، تصرف‌های بدیع می‌نماید و به هر حال آنها را به نحوی که جرّار کلام درج و نقل آنگونه حکایات را در طیّ کلام وی اقتضا دارد به نظم می‌کشد و تا حدی از صورت معهود و مسبوق بیرون می‌آورد. این تصرف‌ها که غالباً حاکی از مهارت گوینده در شیوه قصه‌پردازی است، گاه عبارت از تلفیق قصه‌یی با اجزاء قصه دیگرست و گاه مشتمل بر حذف بعضی جزئیات از آنچه در روایت سابق قصه مذکورست و به هر حال، غالباً مبنی بر رعایت سر قصه و توجه به آن امری است که روح و تعلیم حکایت و تمثیل محسوبست.

الف

۱۸۳/۱- امثال و حکم ۱۵۳۲/۳ ۲- از چیزهای دیگر/ ۷۵- ۳- مآخذ قصص/ ۵۵-
 ۴- قفطی/ ۱۵، مختصرالدول/ ۵۰ ۵- مجمع الامثال ۴۰۳/۱ ۶- الفهرست طبع طهران/
 ۳۷۵ ۷- لطایف الطوائف/ ۲۹۵-
 Esope = Aesopus+/ ۱۸۳
 ۱۸۳/ * الف: ۸۴۵/۵ ، ۳۲۲۰/۶ ، ۱۲۳۷/۶ ب: ۳۵۸۴/۱ ، ۱۴۶۲/۲ ،
 ۱۸۴۲/۳ ت: ۳۳۲۵/۵ ، ۴۴۴۹/۶ ث: ۲۳۳۳/۲ ، ۳۵۰۷/۵ ، ۲۵۱۰/۶

فی المثل، در حکایت پادشاه و کنیزک (§ ۱۴۹ ب) اجزاء گونه گون را از حکایات مختلف که در چهار مقاله عروضی، قانون ابن سینا، و اسکندرنامه نظامی است به هم می آمیزد و آنچه از این ترکیب به وجود می آید به نحو جالبی برای سر قصه که می بایست در دنبال ابیات «نی نامه» «نقل حال ما»^{*} باشد، تعادل و تناسب می یابد. در قصه بازرگان و طوطی^{*}، صورت داستان مولانا و صحنه آرایهای آن با آنچه در روایت اسرارنامه عطار هست به طور بارزی تفاوت دارد. اگر منبع الهام او فقط همین داستان عطار بوده باشد، تصرف او در نقل قصه، حاکی از قدرت فوق العاده‌ی در هنر قصه پردازی است.

ب

در قصه اعرابی و خلیفه^{*} هم نشانه این تصرف پیدا است. چون در جوامع الحکایات عوفی که ظاهراً مأخذ آن و نمونه‌ی از صورت رایج عامیانه قصه است زن اعرابی نقشی ندارد و مولانا این نقش را ظاهراً بدانجهت در طی قصه وارد می کند که تا در تقریر رمز قصه نقش نفس را که زن رمزی از آن است در مقابل نقش عقل که مرد مظهر آن محسوبست قرار دهد و چالش بین عقل و نفس را که انسان همواره در اعمال خویش با آن سر و کار دارد در اینجا نیز نشان دهد. در حکایت امرو دبن (§ ۱۷۷ خ و د) هم برخلاف آنچه در روایت ارو پائی قصه هست، لازم نمی بیند بعد از پایان ماجری، درخت امرو د را که ممکن است بعدها یک تجربه دیگر آن را به کلی فاقد خاصیتی که زن در باره آن ادعا دارد نشان دهد قطع نماید و از بیخ برآرد. چرا که در روایت وی، صورت قصه مورد توجه نیست. و چون همین مقدار هم آنچه را در نظر مولانا سر قصه محسوبست به بیان می آرد، بازگشت به قصه درخت و قطع کردن آن خارج از ضرورت و خلاف اقتضای بلاغت منبری او در شیوه قصه پردازی است.

پ

در داستان حلوا خریدن شیخ احمد خسرویه جهت غریمان به الهام حق^{*} هم مولانا داستان غریمان شیخ را که خود در تذکرة الاولیاء عطار مذکورست^۱ با داستان کودک حلوا فروش که در باب احوال شیخ ابوسعید ابی الخیر^۲ منقول است به هم می آمیزد و این تلفیق و ترکیب دو حکایت، به قصه کودک حلوا فروش که نقل آن مورد نظر مولانا است، غرابت و جاذبه بیشتر می بخشد و با اسناد آن به شیخ احمد خسرویه و ربط دادنش به قصه غریمان وی، معلوم می دارد که هر چند رحمت حق دوستان او را محروم نمی گذارد، باز در گرو تضرع و دعای خالصانه هم هست.

ت

داستان قلعه ذات الصور^{*} نیز (§ ۱۷۹ چ) که آنچه در مقالات شمس در باب آن آمده است جز طرح موجزی از تمام قصه نیست، در روایت مولانا با وجود

استطرادهایی که آن را زیاده طولانی کرده است، در حدی که سر قصه آن را اقتضا داشته است نقل شده است و مولانا اصل عامیانه روایت را که نمونه آن در حکایت «گل به صنوبر چه کرد؟» باقی مانده است [۴۵]، با تصرف هنرمندانه‌ی تلخیص کرده است، و با آنکه حکایت وی ناتمام مانده است، قدرت تصرف و مهارت قصه پردازی وی حتی در همین صورت ناتمام قصه پیدا است.

ث

حکایت گل به صنوبر چه کرد که در واقع نمونه‌ی از یک صورت عامیانه قصه است، مشتمل بر حوادث و «دگرگونی»های بسیارست که بدون شک اخذ و نقل آنها در مثنوی بدون این تلخیص و تصرف غیرممکن یا لااقل موجب ملال گوینده و مستمع هر دو بوده است. اما این نکته که در پایان حوادث، از بین شهزادگان طالب (§ ۲۸ ح)، برادر سومین و آن هم به دلالت و ارشاد دایه موفق به نیل مراد می شود ظاهراً مضمون عمده‌ی است که قصه را برای هدف مولانا و آنچه در اولین حکایت مثنوی در باب پادشاه و کنیزک هم نظر به بیان آن داشت و عبارت از لزوم وجود مرشدی الهی برای نیل به نجات روح از تعلقات عالم حسی است مناسب می کرده است. با آنکه مأخذ مولانا احتمال دارد صورت موجزی از قصه و یا فقط همان روایت باشد که شمس تبریز از آن نقل می کند، این نکته که درین گونه قصه های عامیانه نقش برادر کهن و همچنین هدایت و ارشاد کسی که از اسرار مخفی خبر دارد، قاطع و لازم است در روایت مولانا هم انعکاس دارد، و این دو نکته قصه را در شمار افسانه های در می آورد که مربوط به مراسم تشریف در مجامع رمزی است. شک نیست که جمع یاران مولانا هم اهل اسرار بوده اند و تمام مثنوی خود به یک معنی سر حکایت هایی است که نی در پرده رمز به زبان دارد.

ج

در عین حال، با آنکه در حکایات نوادر مولانا احیاناً به «خوشایندی» مخاطب هم نظر دارد، در حکایات طولانی تر هدف عمده او همواره آموزندگی است و از همانجا که اولین داستان مثنوی را نقد حال می خواند پیدا است که در نزد او صورت قصه ارزش تصویر و تمثیل دارد، نه هدف تخیل و تفریح. از همین روست که خود بر کسانی هم که در حکایات نظر به فرجه و تفریح دارند عتاب سخت می کند و بر آنها طعن ها می راند*. ظاهراً به سبب همین جنبه تمثیلی قصه هاست که در روایات مولانا جز در آنچه به معجزات و کرامات مربوط می شود داستان غالباً خود را در چهار چوبه واقعیات تجربی محدود می دارد و از هیجانهای تند و تخیلهای دور و دراز تا حد ممکن فاصله می گیرد.

چ

با این همه قصه، که نی بی زبان در مثنوی بر زبان می آورد باز قصه خود را

ناگفته می گذارد. اما مولانا که قصه سر رسول و نی رسته از چاه را درباره شور و سوزنی نقل می کند^۳، می داند که نی هیچ سری را نمی تواند پنهان بدارد، اما خاطر نشان می کند که سر این قصه را رخصت اظهار نیست و آنکس که حس وی از نور وحی دل بهره ندارد به دریافت آن راه نمی تواند یافت^{*}.

ح

۱/۱۸۴ - تذکرة الاولیاء ۲۹۴/۱ ۲- اسرارالتوحید، چاپ ژوکوفسکی / ۱۲۳ ۳- مناقب

۴۸۲-۳/۱

۱/۱۸۴ * ب: ۳۵/۱ ، ۱۵۴۷/۱ ~ پ: ۲۲۴۴/۱ ~ ت: ۳۷۶/۲ ~ ث: ۳۵۸۳/۶ ~

ج: ۳۴۶۳/۴ ~ ح: ۸/۱

محرم این هوش جزیهوش نیست

۷

در قلمرو وحی

۱۸۵

این نکته که زمینه فکر و بیان مثنوی بیش از هر چیز متأثر از قرآن کریم به نظر می رسد نه فقط از آنجا ناشی است که متصوفه مبادی و تعالیم خود را غالباً به قرآن منسوب یا مربوط می کرده اند و حتی در عین آنکه به نقل احادیث چندان عنایت نداشته اند و اخذ و ضبط آن را از مقوله اشتغال به علم قال و علم رسمی و بحثی تلقی می کرده اند [۱] باز بر تلاوت و ختم قرآن مواظبت و مداومت داشته اند، بلکه در مورد مولانا و مثنوی این کثرت و تنوع اشارات و معانی قرآنی تا حد زیادی مخصوصاً ناشی از همان سابقه اشتغال شخصی و خانوادگی وی به حرفه وعظ و تذکیر هم بوده است.

الف

به علاوه چنانکه پیداست، رسم تلاوت قرآن به وسیله قاریان حاضر در پای منبر [۲] و ضرورت احاطه و اعظان بر معانی قرآنی که قاریان در حضور آنها می خوانده اند و همچنین لزوم اطلاع آنها بر آیات احکام و حکایات انبیا که احياناً حاضران مجلس وعظ از آنها می پرسیده اند، طبعاً حفظ قرآن و احاطه بر معانی و الفاظ آن را در آن ایام بر وعاظ بزرگ عصر الزام می کرده است.

ب

همین احاطه بر قرآن و همچنین بر حدیث نیز که مجالس این وعظ را از قال الله و قال رسول الله مشحون می داشته است توجه و ازدحام عام را به مجالس وعظ آنها سبب می شده است. خاصه که وعظ در تفسیر آیات و نقل احادیث به ذکر حکایات سلف و قصه های لطیف عبرت انگیز نیز می پرداخته است و بدینگونه با اخذ الهام از سؤال سائل یا از مضمون آیاتی که قاری در پیش منبر او می خوانده است قال الله و قال رسول الله را با حکایات جالب و تفسیرهای لطیف می آراسته است و مجلس خویش را شور و حالی می بخشیده است.

پ

البته اشتغال مولانا به تدریس هم که ظاهراً شامل مباحث مربوط به فقه و عقاید بوده است تبحر در اسرار آیات را که مستند عمده تمام این مباحث به شمارست نیز بر وی الزام می کرده است. اما بدون شک عامل عمده‌یی که ذهن وی را به معانی قرآنی مشغول می داشته است همان اشتغال وی به وعظ و تذکیر بوده است (§ ۴۵، ج ۴۷، ج وچ) که خود مثنوی و مجالس نظم آن نیز حاصل نظیر آن مجالس محسوبست. نیز ضرورت تطبیق مواجید و معارف منقول از مشایخ صوفیه و مقامات و مقالات آنها که احیاناً نزد قشریّه متشرعان اهل سنت نیز مطعون بوده است با نصّ آیات قرآن یا فحوای اشارات آن، رجوع مستمر به قرآن و سعی در فهم دقایق آن را بر مولانا الزام می کرده است.

ت

باری تأثیر قرآن هم در لغات و تعبیرات مثنوی جلوه دارد، هم در معانی و افکار آن پیدااست. و کثرت و تنوع انحاء این تأثیر به قدری است که نه فقط مثنوی را بدون توجه به دقایق قرآن نمی توان درک و توجیه کرد، بلکه حقایق قرآن هم در بسیاری موارد به مدد تفسیرهایی که در مثنوی از معانی و اسرار کتاب الهی عرضه می شود بهتر مفهوم می گردد، و از این حیث مثنوی گه گاه همچون تفسیری لطیف و دقیق از تمام قرآن کریم محسوب می شود که هم طالبان لطایف و حقایق از آن بهره می یابند، هم کسانی که به الفاظ و ظواهر اقتصار دارند آن را مستندی سودمند می توانند یافت.

ث

بدینگونه اشتغال برمعانی و لطایف قرآنی در مثنوی تا حدی است که از این کتاب نوعی تفسیر صوفیانه، موافق با مذاق اهل سنت می سازد، و با آنکه این نکته تمام ویژگی های مثنوی را شامل نیست، طرز تلقی خود مولانا را از مثنوی که وی در آن غالباً به چشم اثری الهامی و کتابی که طعن و نفی آن در حکم طعن و نفی قرآن و شریعت باشد می نگرد.^۱

ج

البته تفسیر مولانا در عین آنکه تأویلات صوفیه و آنچه را در نزد آنها اشارات نام دارد متضمن هست، با اینهمه، توجه به تأویل، احتمال تفسیر ظاهری و لفظی، بلکه تقدم عبارات را بر اشارات در نزد وی نفی نمی کند. چنانکه هر چند در بسیاری موارد آیات و اشارات مربوط به عالم کبیر را بر وفق شیوه‌یی که صوفیه «تطبیق» می خوانند [۳] با اسرار عالم صغیر که وجود انسان است منطبق می کند، یا اشارات راجع به انبیا را با احوال انسانهای عادی تطبیق می نماید، اما این طرز تلقی به هیچ وجه در نزد او متضمن نفی مفهوم ظاهر نصّ آیات و اشارات نیست.

چ

۱۸۹

طرز تلقی مولانا از قرآن حاکی از استغراق تام و مخصوصاً از عشق و تسلیم مخلصانه گویندهٔ مثنوی نسبت به کلام الهی است، و وی در طی آن در عین آنکه در اسرار و معانی گه گاه به شیوه‌ی نزدیک به طریقهٔ اهل اشارت، مثل ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی، گرایش دارد، ظاهر را هم بی هیچ تأویل می‌پذیرد و چون و چرا و بحث عقلی را در مقابل آن به هیچ وجه جایز نمی‌یابد.

الف

داستان انکار کردن فلسفی* بر قرائت آیه کریمه *إِنْ أَصْبَحَ مَاءٌ كُنْمُ غَوْرًا* (۳۰/۶۷) از همین طرز تلقی وی حکایت دارد که مولانا در طی آن جحد و جسارت فلسفی را در باب قرآن داعی تنبیه و عقوبت وی می‌یابد. همچنین تعظیم و تکریم در حق قرآن در داستان مرتد شدن کاتب وحی* که چون به قول مولانا پرتو وحی رسول بر وی زد آن را پیش از خود پیغمبر فروخواند و به همین سبب به وهم خطا خود را هم محل نزول وحی پنداشت نیز انعکاس دارد.

ب

این قصهٔ مثنوی تا آنجا که به داستان عبدالله بن سعد بن ابی السرح مربوط می‌شود از سهوتاریخی خالی نیست. این عبدالله که قصهٔ مرتد شدن او را بدون ذکر نامش مولانا در طی این قصه روایت می‌کند برخلاف آنچه از داستان مثنوی برمی‌آید در *کُفْر نَمُرد* و با آنکه رسول در فتح مکه به قتل وی اشارت کرد، به شفاعت عثمان که برادر رضاعی وی بود عفو شد یا اجراء حکم در حق وی موقوف ماند و حتی عثمان بعدها در دوران خلافت خویش وی را سردار لشکر و والی مصر هم کرد. مولانا در اینجا ظاهراً حال او را با حال مرتدی دیگر که عبدالله خطل [۴] نام داشت و در روز فتح مکه به اشارت رسول به قتل آمد خلط کرده باشد.

پ

با اینهمه قصهٔ کاتب وحی طرز تلقی مولانا را از وحی و قرآن که در آن باب در جای جای مثنوی نیز مکرر سخن می‌گوید نشان می‌دهد و طعنی را که بر فلسفی و طرز تلقی او از وحی و قرآن واردست در اینجا هم به نحو دیگر خاطرنشان می‌کند و آن را ناشی از کبر وی و علاقه‌اش به ناموس و شهرت می‌داند که مثل بند آهن وی را فرو می‌بندد* و از گرایش به حق باز می‌دارد.

ت

آنچه مولانا در بارهٔ قرآن به بیان می‌آورد در ردّ دعوی کسانی که از روی جهل و مکابره و بدون ادنی تحقیق و مطالعه، وی را متمایل به مقالات الحادی پنداشته‌اند (§ ۳۹۹ ت) جای تردید باقی نمی‌گذارد، و پیداست که *جَوّ قرآنی* حاکم بر مثنوی تنها ناشی از تبحر گوینده در الفاظ آیات و از باب پیروی از اقتضای حرفه تذکیر نیست، ناشی از تدبّر و استغراق مستمر مولانا در لطایف قرآن است؛

- نهایت آنکه اقتضای حرفه و تربیت خانوادگی هم ناچار ذهن وی را در طی زمان همواره در لطایف و معانی قرآنی مستغرق می داشته است.
- ث این تدبّر و تأمل در آیات را هم که به هر حال با تحقیق و تدقیق مُلِحِد فلسفی تفاوت بسیار دارد خود وی دایم بر مخاطب مثنوی نیز الزام می کند، و به خاطر همین الزام تدبّر و تأمل است که گاه گاه وی را در طی تقریر بیان به آیه و سوره‌یی از قرآن ارجاع می نماید.
- ج

۱۸۷

- به هر حال بر کسانی که قرآن را بدون تعمق در حقایق و اسرار آن می خوانند مولانا غالباً طعن و عتاب دارد و گاه به آنها خاطرنشان می کند که وقتی قرآن را برای دفع وسواس خاطر خویش می خوانند و نمی خواهند جان را به معانی و حقایق آن تحقق دهند دیگر عجب نخواهد بود که مثل مشرکان قریش آن را آسَاطِیرُ الْأَوَّلِینُ بخوانند و در واقع از آن همان بهره‌یی را که از شاهنامه یا کلیله می توان یافت حاصل کنند*. حالِ قاصر فهمان را نیز که به گمان وی از طعن در مثنوی که تمام آن بر قرآن مبتنی است دستاویزی برای طعن در قرآن می سازند و از قرآن هم چیزی جز لفظ و ظاهر آن درک نمی کنند به حال کوری تشبیه می کند* که چشم بی فروغ وی از ضیاء آفتاب پر ز نور هیچ چیز بجز گرمی آن را در نمی یابد.
- الف مولانا قرآن را، ظاهراً به استناد آن خبر که قرآن را حبل الله [۵] می خواند، همچون رسنی تلقی می کند که خلق برای نیل به نجات می بایست در آن چنگ زنند و این نکته‌یی است که از اشارت وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً در قرآن (۱۰۳/۳) نیز مستفادست، و مولانا درین مورد نیز به مناسبت خاطرنشان می کند که چون آنکس که در چاه است دست در رسن زند و آهنگ گرایش بالا در وی باشد رسن وی را به بالا می کشد، اما آنکس که سودای سربالا ندارد بسا که در رسن چنگ می زند تا رسن وی را به قعر چاه فروبرد. ازینجاست که اهل اهواء و ملل و منکران اهل کتاب بدان سبب که قرآن را به میل و خواست خویش تفسیر کردند به تفرقه و ضلال افتادند. بدینگونه، به قول مولانا: زین رَسَن قومی درون چَه شدند* هرچند که در خود قرآن در باب آنها که از آن هدایت نیافته اند آمده است که: وَمَا يَفْضِلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِینَ (۲۶/۲).
- ب

بدینگونه، طاعنان قرآن کریم که آن را افسانه و اساطیر خواندند هلاک و

تباه شدند و به تعبیر مولانا معلوم گشت خود آنها افسانه و اساطیر بودند* و قرآن طیّ نسلها و قرن‌ها همچنان سرچشمه نورجان و ینبوع آب حیات* باقی ماند. در بیان سیر این دوام و بقاء که قرآن را حافظ سنت و شرع رسول می‌دارد، مولانا کلام حق را به عصای موسی مانند می‌گفت که وقتی موسی خفته بود عصای وی قاصدان را از وی باز می‌داشت. همچنین قرن‌ها بعد از رسول، قرآن همواره همچنان باقی خواهد بود و مُنکِران و کافران را از قصد سنت و شریعت وی باز خواهد داشت*. اینجا با استناد به صریح قول قرآن که می‌گوید اِنَا نَحْنُ الذِّكْرُ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۹/۱۵) مولانا خاطرنشان می‌کند که الطاف حق هم پیغمبر را به حفظ و دوام قرآن وعده کرد و به وی مژده داد که آن را از تحریف و تبدیل که بر تورات و انجیل واقع شد حفظ خواهد کرد و ملحد و منکر را از دخل در آن باز خواهد داشت* و خداوند این وعده خویش را نیز همچنان وفا کرد.

پ

باری تلقی گویندهٔ مثنوی از قرآن کریم تکریم و شوقی را که صحابه در مورد این کلام خداوند داشته‌اند به خاطر می‌آورد. خود وی در باب این شوق و علاقه خاطر نشان می‌کند که وقتی پیغامبر چیزی از قرآن را برین یاران فرو می‌خواند آنها کَأَنَّهُمْ عَلَى رُؤُسِهِم الظِّبَرِ خَامُوشٍ و آرام می‌شدند، گفתי پرنده‌یی بر روی سر دارند و اگر هیچ بجنبند از فراز سر آنها پرواز خواهد کرد. در واقع احساس حیرت و اعجاب آنها از اعجاز کلام حق بود که آنها را بدینگونه خاموش می‌ساخت*. معهذا همین صحابه با تمام شور و شوقی که در باب قرآن داشتند در حفظ قرآن چندان اصراری نمی‌ورزیدند [۶]. چنانکه هرکس از صحابه که رُبَعِ قرآن را حفظ داشت یاران در مورد وی از روی تعظیم و تکریم جَلَّ فِینَا می‌گفتند. اما اکثر صحابه به جای سعی در حفظ و تعلّم الفاظ قرآن خود را به معانی آن تحقق می‌دادند و به اینکه مثل کوران در حکم صندوق قرآن باشند* اکتفا نمی‌کردند.

ت

در نظر مولانا آنچه خاصان صحابه را بدینگونه با حقیقت و سِرّ قرآن اُنس می‌داده است البته طهارت باطن آنها بوده است که گویی اشارت لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (۷۹/۵۶) آنها را به پسودن و دریافتن لطیفهٔ روحانی آن جواز و توفیق می‌داده است و آنها به حکم همین طهارت باطنی از آن جام نهانی که فیض آن به خاک تیره حیات می‌بخشد و مثل کیمیا به هر چه با آن پیوستگی بیابد ارج و بها می‌دهد جرعه‌یی نصیب یافته‌اند*.

ث

۱۸۷/★ الف: ۳۶۳/۴، ۴۲۳۱/۳ ~ ب: ۴۲۱۰/۳ پ: ۴۲۸۵/۳، ۴۲۸۹/۳ ، ۱۲۰۰/۳، ۱۲۱۰/۳ ت: ۳۲۴۴/۵، ۱۳۸۶/۳ ث: ۳۷۲/۵

۱۸۸

قرآن در نزد مولانا ورای ظاهر خویش باطنی هم دارد و از آنچه درین باره در حدیث آمده است که **إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِبْطَنِيهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ** [۷] بر می آید که قرآن به قول مولانا در معنی هفت پوست و خاص و عام را فراخور حال خویش از آن بهره‌ی هست*. چنانکه گویی برای هر طایفه خطاب دیگر دارد.

الف

فی المثل برحسب تعبیر مولانا آنکس که مُردن را برای خود تَهْلُکَه می‌یابد خطاب قرآن به او **لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** (۱۹۵/۲) است، اما آنکس که مرگ را برای خود بشارت و فتح باب تلقی می‌کند خطاب قرآن در حق او **سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ** (۱۳۳/۳) خواهد بود*.

ب

به علاوه فرق است بین آنکس که مخاطب ظاهر قرآن است با آنکس که باطن قرآن با وی خطاب دارد، اما به هر حال ورای بطن سوم که باطن باطن است آنچه بطن چهارم محسوبست سرّی است که به اعتقاد مولانا هیچ کس از آن آگاهی ندارد، جز خدای بی نظیر بی ندید*.

پ

این نکته نشان می‌دهد که از قرآن نباید فقط ظاهر را دید چرا که این طرز تلقی مایه عجب و ضلالت می‌شود چنانکه ابلیس هم چون از وجود آدم که کتاب حق بود تنها ظاهر را دید، او را یک مشت خاک یافت و چنانکه باید به حقیقت حال او راه نبرد. ظاهر قرآن هم مثل شخص آدمی است، ظاهرش نقش و حرف است اما آنچه روح و جوهر قرآن و سرّ و حقیقت آن است ورای این نقش و حرف ظاهرست*. به همین جهت هم هست که بدون تخلق به معانی قرآن، حفظ کردن الفاظ آن فایده ندارد و آنکس که به معنی و سرّ قرآن تحقق بیابد به حفظ لفظ آن چندان حاجت نخواهد یافت*. چنانکه آنکس هم که لفظ ظاهر را می‌خواند اگر پذیرای* باطن و سرّ آن نباشد و در روح و معنی آن نفوذ نکند از آن طرفی نخواهد بست.

ت

۱۸۹

معهدا تفسیر قول حق را هم به اعتقاد مولانا جز از الهام حق نباید جست، از آنکه هر چه را حق فرو بسته است جز خود او نمی‌تواند گشاد*. ازینجاست که قرآن را خود قرآن بهتر از هر کس تفسیر می‌کند که: **الْقُرْآنُ يُقَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضَهُ، وَ**

مولانا در بیان همین نکته است که می گوید: معنی قرآن ز قرآن پرس و بس* . با اینهمه آنچه از اشارت لَا يَتَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَرَسُولُهُ در قرآن (۷/۳) در باب حقیقت معنی متشابهات آیات برمی آید، در نزد مولانا خاصان حق را هم که روح آنها در پیش قرآن فانی شده و گویی عین قرآن گشته است، از درک این معنی محروم نمی دارد.

الف

آیا اینکه مولانا غیر از خود قرآن که معنی و سِر حقیقت قرآن را فقط از همان باید جست، این چنین کس را هم که به تعبیر وی آتش زده است اندر هوس* بر ادراک لطایف معنی و در واقع حقیقت تأویل آن قادر می داند از آن روست که اینجا در بیان قرآن عبارت وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ را که آغاز یک آیه تازه است مثل بعضی از اهل تفسیر دنبال آیه قبل و مربوط به اشارت لَا يَتَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ گرفته است؟ درین باب که محل بحث اهل تفسیرست [۸] در کلام مولانا تصریح و تأکید نیست، اما سلطان ولد که تربیت یافته حوزه مجالس مولانا است آنگونه که از اشارت وی در رباب نامه^۱ برمی آید ظاهراً راسخان در علوم را اولیاء کامل می داند و اولیاء کامل را نیز به معنی مراد و تأویل قرآن قادر می پندارد. خود مولانا نیز به هر حال هر چند فهم بطن چهارم از قرآن را برای هیچ کس جز خدای بی نظیر بی ندید ممکن نمی داند، ادراک آنچه را نه از آنگونه است از حوصله فهم آنکس که با نفی خودی و رهایی از هوی به معنی قرآن تحقق یافته باشد بیرون نمی یابد.

ب

البته تأویل صوفیه، که مثل هرگونه تأویل ظاهر را به باطنی که می تواند آن را احتمال کند [۹] باز می گرداند، نفوذ در باطن آیه را مجوز عدول از ظاهر آن نمی یابد، و ازین حیث تفاوت بارزی با تأویل فلسفی و باطنی دارد و آنچه در مثنوی در تأویل آیات می آید نیز از همین مقوله است، و در عین توجه به ماورای ظاهر توقف در ظاهر را هم نفی نمی کند. پاره‌یی ازین تأویلات هم هر چند طرز بیان خاص مولانا به آنها اصالت می دهد ظاهراً مأخوذ از اقوال قدماء مشایخ به نظر می آید و ازیک روایت افلاکی برمی آید^۲ که یک بار کاتبی که نسخه‌یی از حقایق التفسیر ابو عبد الرحمن سلمی را برای مولانا کتابت کرده است از وی نواخت و محبت بسیار دیده است و این نکته انس و شوق وی را به اینگونه تفسیرهای صوفیانه تا حدی داعی و محرک وی در گرایش به اینگونه تأویلات عرفانی نشان می دهد.

پ

اما این تفسیر سلمی که مولانا آن را عزیز می داشته است نزد تعدادی از متشرعۀ اهل سنت آماج طعن بوده است و آن را نه فقط «غیر محمود» بلکه حتی مشتمل بر استعارات باطنیه و تحریف و قرمطه تلقی می کرده‌اند [۱۰] و شاید آنچه

برخی از این طایفه^۳ را به طعن در آن وا داشته است کثرت روایاتی باشد که سُلمی در طی این تفسیر از امام صادق جعفر بن محمد علیهما السلام نقل کرده است.

۱۹۰

معهدا تا وقتی حمل نصوص آیات بر ظواهر آنها اصل تلقی می شود، این دعوی که آیات کتاب در عین حال بر دقایق و اشارتهایی شامل است که بر ارباب سلوک کشف شدنی است نزد محققان اشکالی ندارد و آن را از کمال ایمان و محض عرفان هم ناشی و حاکی می دانند [۱۱]. این طرز تفسیر هم به هر حال نوعی تأویل است، اما چون در آن می کوشند تا از طریق استنباط ظاهر آیه را به معنایی باز گردانند که با آنچه پیش از آن و بعد از آن می آید موافق آید و با کتاب و سنت هم مغایر نباشد، وقتی ظاهر آیه اینگونه معنی را احتمال تواند کرد تأویل محمود به شمار می آید، و آنجا که لفظ آیه معانی مختلف را احتمال می کند توجیه آن به یک معنی قابل انطباق ما یه اعتراض نیست [۱۲] و اینگونه تأویل البته موجب عدول از سنت محسوب نمی شود.

الف

بدینگونه تأویل صوفیه، آنگونه که در مثنوی انعکاس دارد، شیوه‌یی از تفسیرست که در طی آن ظاهر را در پرده باطن مستور می دارند اما نفی نمی کنند و باطن را از ورای پرده ظاهر بیرون می آرند اما آن را دستاویز نفی ظاهر نمی سازند. پیداست که این طرز تلقی از مفهوم آیات در مواردی که متشابهات را با مجرد تفسیر لفظی نمی توان تبیین کرد مورد توجه می شود، اما آنجا که این شیوه، مدّعی حَضَرِ معنی در همین مفهوم و متضمن نفی ظاهر مراد باشد تأویل نامحمود تلقی می شود و از صوفیه جز کسانی که اهل طامات و دعویهای بزرگ هستند آن را مقبول نمی شمردند.

ب

به هر حال تأویل صوفیه چون جنبه کشفی و ذوقی دارد متضمن مراتب است و بر حسب تفاوت حالات و مقامات قوم درجات مختلف پیدا می کند. به علاوه سیر و کشف در مراتب شهود هم فرق دارد. و درین موارد تفاوتی که در تأویل صوفیه هست ناشی از اختلاف خواطر و واردات آنها در مدارج سلوک است یا از اینکه برخی از آنها بیشتر بر عرفان نظری و آراء ناظر به وحدت وجود تکیه دارند و بعضی بیشتر مبتنی بر اذواق و مواجید کشفی خویش هستند.

پ

۱/۱۸۹- رباب نامه/۵۷ ۲- مناقب ۴/۲-۶۰۳ ۳- ابن تیمیه، منهاج السنه ۴/۱۵۵

۱/۱۸۹* الف: ۲۲۹۲/۶، ۳۱۲۸/۵ و ۱۰۸۰/۱ ب: ۳۱۲۸/۵

اینگونه تأویل در حد محمود خویش در عین حال هم با آنچه تفسیر تمثیلی یا مجازی خوانده می‌شود تفاوت دارد و هم ناظر به مُحکّمات و آیات احکام نیست، بیشتر مربوط به تشابهات است و مخصوصاً به آنچه در باب احوال انسان و اسرار کاینات مایه تنبه و اعتبار می‌تواند بود. اما تفسیر مبنی بر تمثیل و مجاز هر چند نزد صوفیه هم تا آن حد که موجب نفی احکام و منجر به تأویل مُحکّمات نگردد به طور موازی با تفسیر مبنی بر ظاهر، رایج و مقبول است، در نزد زناده و غلاة باطنیه غالباً مستند تأویل در احکام هم شده است و چون این شیوه تأویل نامحمود تعطیل شریعت را الزام می‌کند، متشرع صوفیه و سایر اهل سنت هم از آن به شدت اظهار تحاشی نموده‌اند و آن را نفی و رد کرده‌اند.

ت

همچنین آنچه مولانا آن را تأویل اهل اعتزال می‌خواند و صوفیه اهل سنت به شدت از آن استیحاş دارند تأویل عقلی است که از معنی ظاهر به سبب غرابتی که در نزد عقل دارد به آنچه مورد قبول عقل عادی است عدول می‌کنند. اما آنچه خود مولانا و اکثر صوفیه آن را مقبول می‌یابند تأویل کشفی است که مبنی است بر قول به وجود بطن مستور در ورای ظاهر آیات، و غالباً تجربه ذوقی و کشفی را در ورای ظاهری که باطن را مستور می‌دارد معیار توجیه اسرار آیات می‌سازد.

ث

تأویل کشفی در نزد صوفیه مبنی بر تجربه‌ی وجدانی است که آن را وحی دل می‌خوانند، و البته این واردات آنها هم با حالات و مقاماتشان تجانس و تناسب دارد و همین نکته وقوع تناقضات را در تأویلات صوفیه محتمل و قابل توجیه می‌کند. از همین روست که تأویلات صوفیه در نزد خود آنها هرگز نهایت حد معرفت آیات تلقی نمی‌شود و وجوه معانی قرآنی در آنچه به بیان آنها می‌آید هرگز محصور و محدود نمی‌گردد. اما تجربه کشفی در نزد آنها مبنی بر این دعوی است که می‌پندارند عارف از طریق علم کشفی در ورای حد لفظ و عبارات به آنجا که مطلع اشارات است راه می‌یابد. و شیخ عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۶) در مقدمه تأویلات خویش از احوال امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که در هنگام نماز از خود بیخود می‌شد و چون سبب پرسیدند عذر می‌آورد که من آیه قرآنی را چندان باز می‌خوانم تا آنرا از آنکس که کلام اوست استماع می‌کنم.

ج

در واقع هر چند تفسیر به رأی بر موجب حدیث نبوی نهی شده است، آنچه صوفیه در تأویلات خود به بیان می‌آورده‌اند نزد خود آنها ازین مقوله محسوب نیست. به علاوه، کشف که طریق صوفیه در تفسیر مبتنی بر آن است تخریق حجاب ظاهر و ورود در ماورای حجاب باطن است که تجانس روح عارف و اتصال آن با عوالم

نامرئی و با آنچه باطن و غیب عالم حسی محسوبست نفوذ در آن را برای وی ممکن می‌سازد، و ازینجاست که عارف هر قدر در مراتب حالات و مقامات بالاتر رود ابواب تازه‌یی در ادراک معانی قرآنی بر روی وی گشاده می‌شود [۱۳].

چ

باری تأویل صوفیه اعتقاد به وجود بَطُونِ متعدّد در آیات را که در حدیث مشهور *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِبَطْنِهِ بَطْنًا* الی *سَبْعَةِ أَبْطُنٍ* هم بدان اشارت هست به هیچوجه مستند عدول از ظاهر نمی‌یابد و صوفیه کشف بطون را در حدّ حالات و مقامات خویش دستاویز تجربه ذوقی و وسیله ایقان به ظاهر و بطن قرآن کریم می‌یابند.

ح

در حقیقت بدون تصور جهانی که در آن، استقرار عوالم عدیده کثیره در طول نوعی محور عمودی، مراتب سیر نزولی و صعودی هریک از مظاهر روح و ماده را قابل توجیه می‌کند رجوع از ظاهر به باطن و نفوذ از باطن در قلمرو ظاهر که تأویلات کشفی و ذوقی صوفیه و عرفاء مبنی بر آنست ممکن نیست و شاید یک سر عمده که حکمت برهانیان را از دریافت این عوالم تا حدی دور می‌کند آنست که نزد اکثر آنگونه متفکران، عوالم روح و ماده در یک حد فاصل عرضی وافقی از هم جدا می‌شوند نه در حدّ فاصل طولی و عمودی که جسم و ماده را اخسّ مراتب نزولی عقل و روح، و روح و عقل را اشرف مراتب صعودی جسم و ماده تلقی می‌کند. تصور مراتب غیب که قرآن کریم هم ایمان بدان را دز ردیف ایمان به خدا و رسول بر مؤمنان الزام می‌کند برای مولانا و سایر صوفیه، این سیر از بطن به ظاهر و از ظاهر به بطن قرآن را که تأویلات صوفیه تعبیری از آن است قابل توجیه می‌دارد.

خ

۱۹۱

البته نقل و اخذ الفاظ و معانی قرآن در مثنوی که تقریباً همه جا به نحوی متضمّن تیمن و تبرک در بیان یا تمسک و استشهاد در اثبات مُدعاست، به اقتضای حال مخاطب و گوینده و به رعایت طرز بیان و ضرورت وزن و قافیه شعر، گاه به قدر کافی شامل تفصیل و گاه در حدّ معقول متضمّن ایجازست. با اینهمه، در باب جواز تضمین آیات قرآنی در شعر، بعضی اظهار تردید کرده‌اند (۲۰۸§ت) و مناقشه معروف قانع طوسی با مولانا در باب شعر سنائی [۱۴] هم به همین معنی مربوط است.

الف

به هر حال اخذ لفظ و مضمون غالباً به رعایت همین وزن و قافیه با تصرف در آنها مقرون است. چنانکه معنی هم احیاناً به حکم ضرورت توسع و تعمیم می‌یابد و

تا آنجا که منجر به نفی ظاهر مراد نشود در ورای آنچه مقتضای ظاهر لفظ است به کار می‌رود. همچنین الفاظ قرآنی گاه در ابیات عربی یا ملّمع درج و تضمین می‌شود و گاه در مصرعهای فارسی حلّ و نقل می‌گردد. در بعضی موارد غلبه جَوّ قرآنی بر ذهن گوینده یا احاطه ذهن وی بر معانی و الفاظ قرآن سبب می‌شود که بیت واحد فارسی یا عربی طیّ دو مصرع خویش به بیش از یک آیه ارتباط می‌یابد یا چیزی از مضمون دو یا چند آیه در یک بیت به هم در می‌آمیزد.

ب

درین موارد با آنکه معنی مراد گوینده از اجزاء آیات تألیف می‌شود خود غالباً مستقل و متضمّن فکریا احساس خاص مولانا است. در هر حال در موارد بالنسبه نادر که چیزی از لفظ قرآن در شعر مثنوی نمی‌آید و اشارت و تصریح هم به اخذ از قرآن یا ارجاع بدان نیست کشف و درک مأخذ مخصوصاً آنجا که مضمون از موضعی مشهور اخذ نشده باشد محتاج تأمل و دقت می‌شود اما غالباً مخاطب مثنوی به نحوی از انحاء با این معانی آشنایی دارد و از روی قراین ارتباط آنها را با قرآن می‌تواند دریافت. فی المثل وقتی در باب گمراهان عوام می‌گوید که آنها با انبیاء دعوی همسری کردند و اولیاء را به جا نیاوردند و آنان را نیز مثل خود بشر و بسته خواب و خور خواندند*، مخاطب که خود با قرآن اُنسی دارد در می‌یابد که هر دو مضمون اخذ از قرآن (۸۹۷/۲۵) است؛ و وقتی از زبان هرنبی به خلق می‌گوید که من مزد پیغام از شما نمی‌خواهم، از آنکه، من دلیم حق شما را مشتری*، باز پیداست که گوینده نظر به مضمون قرآن (۲۹/۱۱) دارد.

پ

چنانکه وقتی ضمن اشارت به رمز قصه یوسف و خواب او و اینکه از خدعه و فنّ زنی به زندان افتاد در باب زن می‌گوید: لاجرم کید زنان باشد عظیم*، هر کس با قرآن و با سوره مبارکه یوسف آشنایی دارد آیه قرآن را درین باب به خاطر می‌آورد که: إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ (۲۸/۱۲). همچنین وقتی به مناسبت اشارت به پادشاه چین و قصه دخترش در داستان شهزادگان قلعه ذات الصور* (§ ۱۸۴ ث و مابعد) از زبان اهل چین می‌گوید که شاه ما هیچ فرزندی نژاد، بلکه سوی خویش زن را ره نداد* آنکس که با معانی قرآن آشناست اشارت: مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا را در قرآن (۳/۷۲) متذکر می‌شود.

ت

پاره‌یی موارد هم هست که درج و تضمین جزئی از لفظ در کلام گوینده قرینه‌یی بر توجه به منشأ قرآنی مضمون تلقی می‌شود. فی المثل وقتی به مناسبت رهایی نخجیران از وجود شیر، حال خرگوش و رقص و چرخ شادمانه و شاکرانه او را به رقص و جنبش برگهای اشجار که چون از حبس خاک بیرون آمده‌اند شاخه‌ها را

شکافته‌اند و تا بالای درخت بر رفته‌اند تشبیه می‌کند، در باب برگها می‌گوید که آنها هر یک جداگانه شکر خدا را «با زبان شَطَّاهُ»^{*} به جای می‌آورند و شکر و شادیشان ازین است که خداوند واهِبُ العَطایا درخت را که اصل آنها بود بر رغم سرمای زمستان در گرمی لطف و تربیت خویش پرورش داد، تا درخت اِسْتَغْلَظُ آمد و اِسْتَوَى، مخاطب مثنوی که با قرآن مأنوس است اشارت «زبان شَطَّاهُ» و بیان «اِسْتَغْلَظُ وَاِسْتَوَى» را که درین ابیات هست از تقارن همین چند لفظ قرآنی در می‌یابد و آنچه را منبع این اخذ و تضمین است در قرآن کریم به یاد می‌آورد: کَزَّعَ أَخْرَجَ شَطَّاهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سَوْفَةٍ يُغَجِّبُ الزَّرَّاعَ (۲۹/۴۸).

ث

مواردی هم هست که جزء لفظ از قرآن در ضمن بیت درج و تضمین می‌شود اما گوینده از آنچه درج و اخذ می‌کند نظر به معنی حقیقی قرآنیش ندارد، آن را در معنی مجازی مناسب به کار می‌برد. چنانکه وقتی از آنچه وی «چراگاه أَخْرَجَ الْمَرْعَى» می‌خواند سخن می‌گوید و از عارف سالک که مخاطب اوست می‌خواهد تا گوسفندان حواس خود را آنجا به چرا آرد تا سنبل و نسرین معانی چرند و یا به تعبیر وی تا به روضات حقایق پی‌برند^{*}، بدون شک به آیه شریفه اَلَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (۴/۸۷) نظر دارد که حاکی از لطف خداوند در حق بندگان اوست، اما آن را نه بدانمعنی که در ظاهر قرآن منعکس است به کار می‌برد بلکه معنایی مجازی برای آن منظور دارد و آن را در مفهوم عالم روحانی و آنچه ورای دنیای حسی است در نظر دارد.

ج

همچنین وقتی به مناسبت اشارت به شاخ خشک که چون از ریشه خود شیره حیاتی نمی‌گیرد در هنگام جنبش درخت به اهتزاز نمی‌آید، خاطر نشان می‌کند که چون این شاخه از سبب خشک شدن ریشه خویش خشک شده است دیگر نمی‌توان آنرا به هر سویی کشید. اینجا با اشاره به قرآن جزئی از یک آیه را در توصیف احوال این شاخه و بیحرکتی آن به مناسبت درج و تضمین می‌کند: پس بخوان قَامُوا كُسَالَى اِزْنَبِي^{*}. و یا آنکه اصل این آیه کریمه: وَادْعَا قَوْمًا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى (۱۴۲/۴) در باب احوال منافقان آمده است، در اینجا مولانا آن را در بیان شاخه خشک به کار می‌برد که گویی همان حال منافقان را دارد و از ریشه و بیخ خشک خود نمی‌تواند امید جنبش و حیات داشته باشد.

چ

۱۹۱/۴: پ: ۲۶۶/۱ ، ۵۷۴/۲ ت: ۲۷۹۸/۶ ، ۳۵۸۳/۶ ، ۴۱۴۶/۶ - ث: ۱۳۴۴/۱ ج: ۴/۲ - ۳۲۴۳ چ: ۲۲۳۳/۶

۱۹۲

در پاره‌یی موارد ضرورت وزن گوینده را وامی دارد تا در آنچه از لفظ قرآن اخذ و تضمین می‌کند تصرف جزئی روا دارد یا آن را در ضمن بیتی ملتمع یا عربی درج و حلّ کند. فی المثل در یک بیت عربی که در حکایت پادشاه و کنیزک از زبان پادشاه به طیب الهی خطاب میشود*، جزئی از لفظ این آیه را که می‌گوید: كَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَه لَتَسْفَعَا بِالْناصِيَةِ (۱۵/۹۶) درج و تضمین می‌کند و لفظ آیه در بیت عربی حل می‌شود. همچنین جزء لفظ این آیه شریفه: وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّلزَّهْنَةِ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ (۱۳/۱۷) را در یک بیت عربی با اندک تصرف حلّ و تضمین می‌کند*.

الف

در پاره‌یی موارد جزء مأخوذ از لفظ آیه طوری است که آن را تقریباً بی‌تصرف، مصرع بیتی از مثنوی می‌سازد. مثل این آیه: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ (۱۰۶/۳) که آن را در بیان تفاوت حال نیکان و بدان با اندک تصرف مصرع بیت خویش می‌کند: يَوْمَ تَبْيَضُّ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ*. یا آیه: وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (۳۹/۵۳) که در مثنوی مکرر* به صورت مصرع درج و تضمین شده است و کریمه: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (۸۸/۲۸) که نیز مکرر آن را مصرع بیت می‌کند* و احیاناً بر رغم ایرادی که امثال قانعی طوسی در نظیر این مورد بر کلام سنائی (§ ۱۳۴ الف) داشته‌اند، حتی جزء آیه را با اندک تصرفی که به خاطر وزن، کلام گوینده را ملحون می‌کند مصرع بیت می‌سازد. چنانکه آیه کریمه: أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرَّغَهَا فِي السَّمَاءِ (۲۴/۱۴) را به صورت: أَضَلُّهُ ثَابِتٌ وَفَرَّغَهُ فِي السَّمَاءِ* در می‌آورد.

ب

در تعدادی مواضع که جزئی از لفظ آیه را در یک مصرع عربی می‌آورد جزء دیگر آن را در مصرع بعد بدون اخذ لفظ نقل به معنی می‌کند. فی المثل از آیه شریفه: يَقُولُونَ رَبَّنَا آتِنَا لَنَا نُورًا وَآغْفِرْ لَنَا (۸/۶۶) جزء اول را در یک مصراع با اندک تصرف درج می‌کند و مفهوم بخش آخر آیه را که متضمن اشارت و آغفر لَنَاست در مصرع دیگر بیت نقل به معنی می‌نماید*. همچنین گاه اجزائی از دو آیه متوالی را در دو مصرع یک بیت می‌گنجاند. چنانکه از دو آیه شریفه قرآن کریم (۱-۲/۴۷) جزئی چند در هر یک از دو مصراع یک بیت عربی او هست*.

پ

در برخی موارد در طی بیت واحد بیش از یک آیه مورد اخذ و تضمین می‌شود. چنانکه وقتی در ضمن اشارت به ضرورت التزام حیرت و ترک اجتهاد در آنچه به امر حق ارتباط دارد، به مناسبت می‌گوید: عقل قربان کن به پیش مصطفی / حسبی الله گو که الله ام کفی*. در همین بیت واحد که مصرع اولش خود اشارت

به فحوای یک آیه قرآنی (۳۸/۳۹) به نظرمی رسد، مصرع دومش متضمن درج جزئی از آیه: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (۱۲۹/۹) و جزئی چند از آیه: وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (۸۱/۴) است.

ت

اینگونه اخذ و تضمین از قرآن که احیاناً طی بیت واحد به لفظ یا فحوای آیات مختلف اشارت دارد به طور بارزی ذهن شاعر را مغلوب معانی قرآن و در عین حال محیط بر الفاظ و اشارات آن نشان می دهد.

ث

۱۹۳

این نکته نیز که لفظ یا مضمون برخی آیات را مکرر از باب تمسک یا تبرک اخذ و نقل می کند در واقع یک ویژگی طرز بیان مثنوی است. طرفه آن است که با وجود تکرار این گونه موارد، در هر مورد که به لفظ یا مضمون این نوع آیات اشارت می شود غالباً آن را از نظرگاه تازه‌یی مطرح می کند و بی آنکه بین نظرهای مختلف وی درین باب تناقض باشد غالباً در مجموع آنها تنوعی است که از قدرت استنباط و ذوق نکته‌سنجی مولانا حکایت دارد.

الف

فی المثل در اشارت به آیه شریفه وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (۷۰/۱۷) یکجا آن را اشارت به قدرت و تفوق انسان بر کاینات بر و بخر تلقی می کند* و چند جا مفهوم کَرَّمْنَا را متضمن اشارت به تفویض اختیار به انسان و اینکه خداوند با این تفویض انسان را از سایر کاینات ممتاز داشته است می داند. جای دیگر هم این مزیت کَرَّمْنَا را به وجود جان و به آگاهی که از تأثیر جان است مربوط می داند*. و پیداست که در بین اقوال گونه‌گونش تناقض هم نیست.

ب

همچنین در ذکر آیه کریمه وَمَا رَقِيتَ إِذْ رَقِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (۱۷/۸) یکجا آن را متضمن این نکته می داند که تمام وجود خود را نباید محدود به جسم پنداشت و بدین بهانه نباید از حول و قوه حق که مدبر جسم و تمام کاینات عالم است غافل ماند*، یکجا هم این نکته را از آن استنباط می کند که باید به نقش نامرئی عالم غیب و تأثیری که در جریان احوال عالم حس دارد توجه داشت*، در عین حال آن را حال عارف از خود فانی گشته‌یی می یابد که فعل او نه از خود اوست، از حق است و خودی او در میان نیست*. چنانکه جای دیگر هم در تفسیر آن می گوید که این تیر افکندن چون از دست تست از تست و چون به قوت حق است نه از تست*.

پ

۱۹۲/الف: ۱۰۰/۱ ، ۱۱۲۱/۴ ب: ۳۵۱۱/۱ ، ۲۵۴۵/۴ و ۲۹۱۲/۴ و ۳۵۰۳/۴ ،

۴۶۶۱/۳ و ۳۹۰۴/۳ ، ۴۳۸۸/۳ و ۳۵۷۴/۴ پ: ۲۸۹۲/۶ ، ۹۹۶/۵ ت: ۱۴۰۸/۴

در مورد آیه شریفه **يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ** (۲۷/۱۴) یکجا آن را اشارت به لزوم اعتماد بر عنایت حق می داند و اینکه حق چون هر چه خواهد تواند کرد از سبب سازی و سبب سوزیش نباید نومید شد و هر عقده‌یی که پیش آید عقده‌گشایی را از وی باید طلبید*، و جای دیگر آن را متضمن این نکته می داند که زشت و زیبا هر چه هست در بازار مشیت و تقدیر حق خریداری دارد و هیچ چیز وی را از آنچه مشیت و تقدیر اوست منصرف نمی دارد*، و از همین روست که وقتی اراده او باشد بینا هم مثل نابینا به چاه می افتد و بینائیش او را از آنچه یفعل الله مایشاء بودن حق متضمن آنست نجات نمی دهد*.

ت

همچنین در مورد آیه شریفه **إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ** (۱۱۱/۹) در چند موضع این خریداری کردن حق را اشارت به آن پاداش روحانی می یابد که به عارف از خود فانی گشته می رسد، به همین سبب یکجا آن را همچون شربتی روحانی می پندارد که هر که از آن نوشید تا به محشر تشنگی ندارد*، و خاطرنشان می کند که فضل حق ما را وقتی می پذیرد و کوزه هستی محدود ما را (§ ۱۷۹ ج وچ) در مقابل دریاهای بی پایان هستی که خاص اوست آنگاه قبول می کند که جهاد با نفس ما را از هستی محدود خویش فانی کرده باشد و محدودیت ما باقی نمانده باشد*. اینکه جای دیگر در تفسیر آن می گوید که آنچه حق خریدار آن است علم تحقیقی است، علم تقلیدی را که مایه پندار و موجب خودبینی است خداوند خریدار نیست* نیز خود در واقع تأیید همان نکته است که به قول سنائی: علمی که ترا از تو پاک نستانند، جهل از آن علم به بود صد بار [۱۵]. و این از آن روست که علم تقلیدی مانع از خود رهایی بلکه موجب مزید خودبینی است و البته با وجود آن، نیل به فناء برای سالک ممکن نیست. از همین روست که خداوند حتی مال و جسم را که در راه او فدا شود به حکم همین اشارت قرآنی خریدار می شود، اما علم تقلیدی را نمی خرد. آنچه وی خریدار آن است در واقع همین فناست*، و وقتی چیزی را خداوند مشتری می شود البته پروای خریدار دیگر نباید داشت*، خاصه که فضل حق هر متاعی را که خلق بدان نمی نگرند خریداری می کند*.

ث

در اشارت به آیه کریمه **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** (۱۵۷/۲) یکجا آن را مربوط به بیرون آمدن صورت از عالم بی صورت می یابد*، جای دیگر آن را زبان حال تمام اجزای عالم در تحرک و سکون آنها می داند*، یا همچون جاذبه‌یی می انگارد که به هر ذره‌یی در رسد حرکت و سکون را از وی سلب می کند و آن را به سوی اصل خویش می خواند*. همچنین یکجا آن را پاسخ گونه‌یی به خطاب قرآنی **إِذْ جَعَلِيَ**

رَبَّكَ (۲۸/۸۹) و متضمن لَبَّیک اجابتی به دعوت برای رجوع به حق می‌پندارد*، و جایی نیز لفظ راجعون را اشارتی به ضرورت فنای عقل می‌شمرد و اینکه حق وی را به این امر ملزم می‌دارد*، و جای دیگر آن را مشتمل بر این نکته می‌داند که در رجوع به حق آنها که در عالم حس باز پستر بوده‌اند پیشتر خواهند بود و حال آنها تصویر بازگشت گله را به خاطر می‌آورد که بزلنگ پسین در آنحال پیش می‌افتد و، پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود*.

ج

نیز ضمن اشارت به آیه شریفه *وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ* (۱۹/۹۶) بدون شک این نکته که آن را مستند الزام تکلیف به عبادت می‌کند تا موجب نیل به قرب تواند بود*، با این قولش که سجده حق قرب جان را سبب می‌شود* منافات ندارد و این هم که جای دیگر به مناسبت احوال حکایت، قربی را که از سجده حق حاصل می‌آید همچون کندن خشتی می‌یابد که دیوار بین تشنه و آب را فرو می‌ریزد* با اقوال دیگرش درین باب توافق دارد.

چ

چنانکه در اشارت به آیه شریفه *الْخَبِيثَاتِ لِلْخَبِيثِينَ... وَالْقَبِيَّاتِ لِلْقَبِيِّينَ* (۲۶/۲۴) اینکه یکجا جزء اول آن را متضمن حکمت و مبنای توجیه ضرورت تناسب بین جفت‌ها می‌یابد*، و جای دیگر هر دو جزء آن را تعبیری از احوال مؤمن و منافق می‌داند که هریک به حکم حال خویش ذکر حق یا گند کفر را در دل دارد*، با این نکته که یکجا هم جزو اول را مستند قول به انجذاب اهل دروغ به دروغ و ازدحام اهل تقلید بر داعیه داران بیمعنی بیابد* مغایرت ندارد.

ح

همچنین اشارت *حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ* (۵/۱۱۱) را که در باب فرجام حال زن ابولهب آمده است یکجا اشاره‌یی به تصرف شهوت در انسان و سوق دادنش به نیک و بد می‌یابد*، و جای دیگر این حبل المسد را کنایه‌یی از آلام و ناتوانی‌های ناشی از پیری و از درماندگیهای آن که انسان را به سوی مرگ و گور می‌کشاند می‌داند*، و جایی هم آن را تصویری از آن بند گران می‌یابد که غافل منکر را از حق به ماسوی مایل می‌کند و پیدا است که هر چشمی هم آن را نمی‌بیند و در آنچه به زن ابولهب و خود او مربوط است، دیدن آن بند احمد را رسد*.

خ

با همین نظرگاه تلفیقی است که باز فی المثل آیه *لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ* (۷۶/۶) را یکجا متضمن اشارت به لزوم قطع علاقه از خلق و التزام انس با حق می‌یابد*، و جای دیگر آن را مستند تمسک به صحبت پیر طریق و قطع تعلق از هر صحبت دیگر می‌نماید*. در مورد کریمه *جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ* (۳۲/۳۶) یکجا لفظ *لَدَيْنَا* را اشارت به محل نزول رحمت حق بر جانها می‌داند*، و جای دیگر آن را پای عِلْم و محل

تجمع و مجمعی می یابد که تمام قرن‌ها و نسل‌ها در آنجا به نزد حق باز می گردند*، و در عین حال در جایی نیز آن را اشارت به حال اولیاء حق می شمرد که حس و عقل آنها در عالم شهادت نیز موج در موج به دریای غیب می پیوندند* و هر دو عالم غیب و شهادت در وجود آنها یکی می شود.

د

در باب آیه شریفه *أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ* (۲۹/۴۸) یکبار آن را مبنای لزوم اجتناب از ناراستان و مقتضی عدم اعتماد بر اغیار می یابد*، و بار دیگر آن را مستند شدت و خشونت در سلوک با کفار و لطف و لین با مؤمنان تلقی می نماید*. در مورد کریمه *أَمْرُهُمْ شُورَىٰ* (۳۸/۴۲) یک دفعه آن را اشارت به لزوم رعایت حال دوست و توجه به رای و قول اومی شمرد*. و دفعه دیگر آن را متضمن اشارت بدین نکته می داند، کز تشاور سهو کمتر می رود*.

ذ

همچنین آیه کریمه *لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ* (۳۵/۲۴) را یک راه متضمن اشارت به نوری و رای انوار حسی می داند و از آن تعبیر به ماه حق می کند* که محدود به قلمرو زمان و مکان و حد و جهت نیست، و راه دیگر آن را از آنچه ناقص و پایان پذیر و منسوب به جهات است ممتاز می یابد*. چنانکه وقتی در اشارت به آیه شریفه *نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ* (۳۵/۲۴) آن را عبارت از نور حق که شروق آن نور حسی را می آراید و جلوه می بخشد می داند*. این تعبیر با آنچه در جای دیگر مضمون همین آیه را اشارت به اقتران بین عقل‌های کامل نظیر عقل سلیمان نبی و وزیرش آصف می یابد و به همین مناسبت هم اقتران نفس‌های ناقص مثل نفوس فرعون و هامان را مصداقی از مفهوم کریمه *ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ* (۴۰/۲۴) می داند*، منافات ندارد. و در واقع عقل‌های کامل هم نزد او پرتوی از شروق نور حق محسوبست و شک نیست که اینگونه اختلافات در تفسیر اشارات قرآنی از تفاوت نظرگاه ناشی است و آن را از مقوله تناقض نمی توان شمرد.

ر

۱۹۳/★ ب: ۳۷۷۳/۲، ۳۲۹۱/۳ و ۳۳۰۰/۳، ۱۳۹/۶، ۱۴۹/۶، پ: ۷۶۳/۴، ۱۳۰۶/۲، ۳۷۸۹/۱، ۳۶۶۰/۳، ت: ۳۱۹۸/۴، ۲۹/۶، ۲۷۶۰/۶، ث: ۳۵۱۳/۴، ۲۷۰۹/۱، ۳۲۶۶/۲، ۴۱۱۵/۳، ۱۴۶۳/۵، ۱۲۶۵/۶، ج: ۱۱۴۱/۱، ۴۶۴/۳، ۴۲/۶، ۳۹۰۶/۳، ۴۶۶۱/۳، ۱۱۱۹/۳، چ: ۱۲۷/۳، ۱۱/۴، ۱۲۰۹/۲، ح: ۳۶۰۴/۱، ۲۷۲/۲، ۳۶۳۹/۲ و ۲۸۰/۴، خ: ۱۱۱۹/۴، ۱۲۲۰/۲، ۱۶۶۳/۳، د: ۱۴۱۵/۶، ۴۲۶/۱، ۳۳۹۴/۳، ۳۳۳۱/۶، ۳۶۷۲/۱، ذ: ۱۲۴/۲، ۲۹۴۳/۵، ۱۵۹۰/۶، ۲۶۱۲/۶، ر: ۱۱۳۸/۳، ۱۵۴۴/۲، ۱۲۹۳/۲، ۱۲۵۴/۴.

۱۹۴

باری در بین آنچه از قرآن کریم در مثنوی اخذ و تضمین شده است، تعبیرات قرآنی با چنان وفور و کثرتی اقتباس و نقل گشته است که به نحو بارزی از غلبه معانی و الفاظ قرآن بر ذهن گوینده و از احاطه وی بر اسرار و دقایق آن حاکی است و جالب آنست که آنها را نیز احیاناً در غیرمعانی اصل و بوجه مجاز و کنایه هم به کار می برد. از ینگونه است فی المثل تعبیرات ذیل [۱۶] که در مثنوی مکرر و با نظایر متعدد آمده است و تکرار آنها صبغه خاصی به زبان مثنوی می دهد.

الف

أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ (۱۰/۳۹) که آن را اشارت به فسحت مجال وجودی اعیان کاینات در قلمرو حیات می داند و در عین حال در آن به چشم عالم وحدت و عرصه خاص اولیاء می نگرد*. إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (۲۴/۳۵) که آن را اشارت می داند به اینکه در هر دور و عصری خلیفه حقی که مثل سلیمان بتواند در بین مرغان ارواح الفت و همزیستی به وجود آورد هست*.

ب

الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ (۴۶/۱۸) که آن را حقیقت وجود اولیا می داند و خاطرنشان می کند که آنها چون از خود رسته اند از خوف جسته اند و در هستی حق باقی گشته اند*. بَيِّتُ الْعَنَكُبُوتِ (۴۰/۲۹) که آن را رمز ضعف و بی ثباتی آنها که باد بروت بیهوده دارند* نشان می دهد.

پ

صَلُّوا عَلَيَّ (۵۶/۳۳) که الزام درود در حق رسول زامبتنی برین نکته می داند که وی محتال الیه است، یعنی آنکه وامی را بر عهده می گیرد. البتّه اشارت قرآن کریم (۶/۳۳) براین نکته که پیامبر بر مؤمنان از نفس آنها اولیترست نکته یی است که در اینجا ظاهراً به استناد آن و تاحدی نیز به استناد حدیثی که لفظ آن بدین عبارت منقول است: أَنَا أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ تَوَقَّىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَرَّكَ دِينًا فَعَلَىٰ قَضَائِهِ وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ^۱ مولانا پیغمبر را محتال الیه می خواند* که اینجا به معنی ذمه دار دین است [۱۷] و به همین سبب او را مستحق درود می شمارد.

ت

عُرْوَةُ الْوَثْقَىٰ (۲۵۶/۲) که آن را اشارت به ترک هوی می پندارد که چون انسان بدان دست درزند به بهشت علوی راه می یابد*. عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ (۳۱/۲) که آن را اشارت به علم لدنی می داند که نه از طریق لفظ و در کسوت حرف به آدم تلقین شد، بلکه آن تعلیم ماورای لفظ بود و این اسم ها که در لباس لفظ است نسبت به آنچه از حق به آدم که مظهر ولی حق و رمز وجود کسی است که صوفیه وی را انسان کامل می خوانند تعلیم شد حکم اسم را دارد نه اسم عین که علم الاسماء در اشارت قرآن مربوط بدان است*.

ث

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ (۸۸/۲۸) که آن را مُجَوِّزِ فَنای آنکس که در حق فانی است می‌یابد و به استناد آن، مردن از حیات انسانی را برای عارف سالک مایهٔ فوز به حیات اعلی و اتم ماوراء آن نشان می‌دهد*. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳/۱۱۲) که آن را نه فقط اشارت به تنزیه حق از توهم حد و وصف می‌یابد* بلکه در عین حال مستند این نکته می‌داند که چون خداوند پدر و فرزند ندارد به ناز و نیاز پدران و فرزندان هم نمی‌نگرد*. و اینجا می‌توان پرسید که آیا مولانا، به نحو ناخود آگاه، به قصهٔ عطار^۲، در باب آن ترسا که چون فرزندش بمرد مسلمان شد و حجت آورد که اگر خدای را فرزند بودی این فرزند مرا از من نمی‌گرفت، نظر نداشته است؟

ج

يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (۲۶/۳۶ ~) که آن را نشانه‌یی از حال روح رسته از جسم می‌داند و اینکه در آن حال، جان پاک که بی بدن هم همچنان حیات دارد، ایوان فلک را جایگاه خویش می‌یابد*، و آنها که از قید جسم نرسته‌اند از حال وی خبر ندارند. يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ (۹۵/۶) که آن را متضمن این معنی می‌داند که از عدم نیز خداوند امید عابدان را که ثواب اخروی است حصول و ثبوت می‌بخشد و در واقع آنچه را در لسان بعضی عرفا «اعیان ثابته فی العدم» محسوبست به عرصهٔ تقرر و ثبوت وجودی می‌آورد*.

چ

يُوحِي إِلَيَّ (۱۱۰/۱۸) که آن را اشارت به احوال رسول یا انسان کامل می‌داند که با وجود تلقی وحی و الهام ربّانی با سایر ناس تفاوت ندارد*. يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (۲/۲) که در آن ایمان به غیب را در گرو سَدّ کردن روزنهٔ عالم حس و دل‌بستگی بدان می‌داند. اینجا آنچه زید در جواب سؤال پیغمبر (§ ۱۶۸ ث ، ۲۱۷ چ) بر زبان می‌آورد از زبان حق است و این اوست که بر لسان زید می‌گوید چون من طالب کسانی هستم که يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وصف آنهاست، روزن این فانی سرای حسی را بر آنها فرو می‌بندم تا در جستجوی آنچه ورای آنست به تحرّی گرایند*.

ح

۱۹۵

در بین مضامین قرآنی که در مثنوی آمده است ورای آنچه بیشتر به قصد تبرک و تیمن و یا به جهت اقناع و الزام مخاطب به آیات تمسک شده است،

۱/۱۹۴ - صحیح مسلم ۶۲/۵ ۲ - الهی نامه، مقاله ۳، حکایت ۳

۱/۱۹۴ * ب: ۳۱۸۲/۱ ، ۳۷۰۸/۲ پ: ۳۴/۳ ، ۲۳۱۹/۱ ت: ۳۲۵۸/۶ ث:

۱۲۷۴/۲ ، ۲۹۷۱/۴ ج: ۳۰۵۲/۱ و ۳۹۰۴/۳ ، ۲۷۵۸/۱ ، ۲۰/۳ - ۱۳۱۹ چ:

۱۷۴۰/۵ ، ۱۰۱۹/۵ ح: ۳۶۵۹/۱ ، ۳۶۲۸/۱

اکثر موارد اخذ و نقل مضمون مبنی بر تلقین حکمت و تعلیم موعظه و امثال است. درست است که این هدف حتی در قصه‌ها و در آنچه از تعبیرات لفظی هم مأخوذست همه‌جا پیداست، اما در آنچه از امثال قرآن و از حکمت و موعظه قرآنی در مثنوی منعکس شده است این توجه به تعلیم اخلاقی بیشتر پیداست.

الف

از اینجمله آنچه شامل حکمت و موعظه حَسَنه است، غالباً صبغه‌یی از لطف ایجاز به مثنوی می‌دهد و حتی آنجا که تصریح به اخذ و نقل هم ندارد گوینده را از تفصیل و اطناب مستغنی می‌دارد. از جمله این کلام حکمت‌آمیز که می‌گوید: عدل فرموده است بتر را بتر*، ظاهراً باید از مضمون این آیه مأخوذ باشد: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا (۴۰/۴۲). یا این نکته که می‌گوید: بس دعاها که مایه هلاک است، وز کرم می‌نشنود یزدان پاک*، به احتمال از تأثیر فحوای این آیه شریفه: وَعَسَى أَنْ تُجِبُوا شَيْئاً وَهُوَ شَرْ لَكُمْ (۲۱۶/۲) خالی نباشد.

ب

همچنین این مضمون که در بیان تجانس بین انسان و فعل او می‌گوید که ناچار شب شبی‌ها می‌کند و روز روزی‌ها*، با توجه به جنبه تمثیلی آن اصلش ظاهراً بر فحوای آیه کریمه: كُلُّ يَوْمٍ يَكُونُ لَكُمْ لَكُمْ يَوْمٌ (۸۴/۱۷) مبتنی باشد. و این معنی هم که می‌گوید: دیو و مردم را مُلَقَّن آن یکی است، غالب از وی گردد ارخصم اندکی است*، در آنچه به مصرع دوم مربوط می‌شود باید از این نکته قرآنی: كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ (۲۴۹/۲) مأخوذ بوده باشد.

پ

۱۹۶ تعداد زیادی از امثال قرآن هم در مثنوی اخذ یا تضمین شده است که نیز مثل همین حکمت‌های قرآنی مبنی بر عبرت و موعظه حَسَنه است. از جمله اینکه در بیان ضرورت تناسب بین دو امری که با هم ارتباط دارند می‌گوید: نیست درخور با جَمَل سَم الخياط*، بیشک به این آیه شریفه نظر دارد که در باب تحقق امری که حصولش قابل تصور نیست می‌گوید: حَتَّى يَلْجَأَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (۴۰/۷) و ذکر این تعبیر در مجمع‌الامثال میدانی تداول آن را به عنوان مثل سایر هم نشان می‌دهد. همچنین وقتی حال منکران را که از ضلالت خویش رهایی ندارند وصف می‌کند، به آنچه در قرآن از باب تمثیل یا مثال در احوال آنها هست و می‌گوید: بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا (۹/۳۶) نظر دارد*.

الف

در بعضی موارد امثال قرآن را با چیزی از لفظ قرآن اخذ می‌کند، یا پاره‌یی

از لفظ را در کلام عربی یا ملّمع گونه خویش (§ ۱۲۴ ب و پ) تضمین می نماید. فی المثل مضمون این تعبیر مَثَل گونه را که در قرآن آمده است: **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ** (۵۰/۶) در طّی بیتی عربی تضمین می کند: **يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ لَدَيْكُمُ وَالْبَصِيرُ***؟ و مضمون این مثل را که هم در قرآن کریم مذکور است: **أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** (۲۲/۶۷) با اخذ جزئی از لفظ، بدینگونه بیان می کند: بعد از آن یمشی سَوِياً مستقیم*، یا بدین طرز می آورد: در روش یمشی مَكْبًا خود چرا*؟

ب

همچنین مضمون این مثل که در قرآن کریم راجع به قلوب کافران می آید: **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً** (۷۴/۲) در مثنوی با اخذ جزء لفظ بدینگونه به بیان می آید که دلها وقتی ما و من دارند و در خودی پیچیده اند، نعتشان شد بل اشد قسوة*.

پ

در پاره‌یی موارد هم کلام مولانا چیزی از لفظ قرآن ندارد اما مضمون مَثَل را از قرآن می گیرد و مخاطبی که با قرآن اُنس دارد به آسانی اصل قرآنی مضمون را به خاطر می آورد. از جمله وقتی می پرسد: چیست احسان را مکافات ای پسر، و خود جواب می دهد: لطف و احسان و ثواب معتبر*، تردیدی نیست که مضمون از فحوای این خطاب مَثَل گونه قرآنی مأخوذ است: **هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ** (۶۰/۵۵) یا وقتی خاطر نشان می کند که هر که شمع خدا را پف کند، شمع کی سوزد بسوزد ریش او*، پیدا است که ناظر به این اشارت قرآنی است: **يُسْرِدُونَ لُطْفٍ فَيُوقَدُونَ نُورًا لِلَّهِ بِأَفْوَاهِهِمُ الْآيَةُ (۸/۶۱).**

ت

در هر حال این اشارتها که در مثنوی به جِگَم و امثال قرآنی می شود، و آنچه از امثال قرآنی در جای جای مثنوی نقل و اخذ و تضمین می گردد لُطف خاصی به زبان مثنوی می دهد و تأثیر قرآن را در شیوه بلاغت آن بهتر و کاملتر نشان می دهد.

ث

۱۹۷

جالب آنست که تعداد قابل ملاحظه‌یی از تعبیرات قرآنی هم در مثنوی هست که اگر در همان معنی قرآنی خویش نیز به کار نمی رود باز زبان مثنوی را به طور بارزی متأثر از قرآن کریم نشان می دهد. از اینجمله است فی المثل تعبیرهای ذیل که نظایر آنها در تمام مثنوی هست:

الف

۱۹۶/۳ الف: ۳۰۶۵/۱ و ۷۵۱/۵ و ۳۸۶۹/۵ ب: ۱۷۵۵/۳ ، ۱۵۱۴/۳ ، ۲۶۱۰/۶ پ: ۱۵۳۶/۵ ت: ۲۵۶۹/۲ ، ۲۰۸۲/۶

أُذِّنْ وَاعِيَةً (۱۲/۶۹) که آن را در وصف نصیحت پذیران به کار می برد*،
 أَجْرَ نَامِيمُونَ که همان أَجْرَ غَيْرِ مَمْنُونِ قرآنی (۲۵/۸۴) است و مولانا آن را در مفهوم آنچه
 از پاداش بی منت از بابت اعمال نیک حاصل می شود به کار می دارد*، بُسَّ
 الْقَرِينِ (۳۸/۴۳) که مولانا آن را در معنی لفظیش استعمال می کند*، بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ
 (۳۸/۴۳) که آن را در باب نفرت و اختلاف از امر نامطلوب به کار می گیرد*، بَيْتِ
 الْعَنْكَبُوتِ (۴۱/۲۹) که به قرینه وصف أَوْهَنُ الْبُيُوتِ مذکور در قرآن، آن را در مفهوم
 خانه ناپایدار و سرای سپنجی استعمال می کند که البته آنکه در آن مسکن گیرد نباید
 دعوی و دم و باد بروت هم داشته باشد*.

ب

تَقْوَى الْقُلُوبِ (۳۲/۲۲) که آن را در وصف روی خوب به کار می برد و ظاهراً
 مستند این استعمال آنست که اهل تقوی در مشاهده روی خوب تقوی و قوت پرهیز
 خود را می آزمایند یا جمال حق را مشاهده می کنند*، ذَاتِ الْبُرُوجِ (۱/۸۵) که آن را
 در معنی آسمان دنیا به کار می برد*، صِبْغَةَ اللَّهِ (۱۳۸/۲) که آن را گاه در اشارت به
 رنگ کفر و ایمان که خداوند به قلوب کافران و مؤمنان می دهد* و گاه در معنی رمز
 وحدت که تلویحات را می زداید* به کار می برد و حتی گاه آن را اشارت به حکمت
 حق می داند که چشم بیننده را محجوب می دارد*.

پ

عَيْنِ جَارِيَةٍ (۱۲/۸۸) که آن را در وصف زیبایی های گلزار بهشت استعمال
 می کند*، عَيْنِ الْيَقِينِ (۷/۱۰۲) که آن را در معنی مصطلح صوفیه و مشتمل بر مفهوم
 یقین مبنی بر شهود (§ ۲۴۲ ت) استعمال می کند که ورای آن مرتبه حق الیقین و
 مادون آن مرتبه علم الیقین محسوبست*، فَالِقَ الْإِضْبَاحِ (۹۶/۶) در وصف خداوند
 که طی آن خداوندی را که شکافنده صبح از شب است درین نکته که ارواح را در
 پایان شب به ابدان اعاده می کند تشبیه به اسرافیل و نفخ صورش می نماید تا آن را به
 حس مخاطب نزدیک کند*.

ت

لَا يَفْقَهُونَ (۱۷۹/۷) که در آن احوال کسانی را وصف می کند که با عالم
 درون آشنایی ندارند*، مَقْعَدِ صِدْقٍ (۵۵/۵۴) که آن جایگاه صادقان و نشیمن
 راستان را پاداش عشق راستین اهل مجاهده و عالمی ورای عالم آب و گل
 می داند*، مَنَاطِقَ الظُّلُمِ (۱۶/۲۷) که آن را در وصف زبان ابدال و اصطلاحات اهل
 معرفت به کار می برد و کسانی را که از روی قیاس و هوس اینگونه الفاظ و
 اصطلاحات را به کار می برند جز با صورت و ظاهر آن آشنا نشان نمی دهد*.

ث

يَا حَسْرَتًا (۲۹/۳۶) که آن را در دریغ خوردن انسان بر فرصت از دست
 رفته اش یاد می کند*، يَدِ يَبُصَا (۲۲/۲۰) که آن را در الزام همت و عنایت بر قطب

عصر که وی را در وجود مرید محبوب خویش حسام‌الدین چلبی مُمَثَل می‌یابد به کار می‌برد*.

ج

باری کثرت نسبی اینگونه تعبیرات قرآنی و تناسب و تنظیری که در استعمال آنها گاه در مثنوی رعایت شده است صبغه خاصی به شیوه بیان مثنوی می‌بخشد و تا حدی از ویژگیهای بلاغت منبری آن محسوب می‌شود.

چ

۱۹۸

تمسک به آیات و اشارت به معانی قرآنی در طایفه کلام مثنوی در بعضی موارد از مقوله ارجاع و استشهاد است، و با اینگونه تمثیل و تمسک مولانا می‌خواهد هرگونه شک و تردید را در باب اقوال خویش از خاطر مخاطب بزداید و توافق آن دعاوی و اقوال را با فحوای وحی و قرآن که نزد گوینده و مخاطب هر دو، ملاک عمده یقین است نشان دهد. در بسیاری موارد مولانا در اثبات دعوی خویش صریحاً به لفظ آیه یا فحوای آن استناد می‌کند یا در مقام دفع دخل مقدر مخاطب را به سوره‌یی از قرآن یا آیه‌یی خاص حواله می‌دهد و احیاناً موضع آیه را هم در سوره مورد نظر با اشارت و دلالت تعیین می‌نماید.

الف

از اینجمله آنچه از باب تشویق و تحذیرست غالباً شامل مواردی است که خود حاجت به تقریر برهان ندارد و مخاطب هم در آن باب شک و تردیدی در ذهنش نیست ارجاع به قرآن فقط آنچه را در ذهن او هست روشنتر می‌کند و شوق یا بیم او را از آنچه هست افزونتر می‌سازد. در بعضی موارد هم به نظر می‌آید که گوینده بی‌آنکه به اقناع مخاطب یا تشویق و تحذیر وی نظر و حاجت داشته باشد ظاهراً بر سبیل تبرک و تیمن یا بدان سبب که معانی قرآنی خاطر خود او را مشغول داشته است به نقل و اخذ اشارات و آیات می‌پردازد و پیداست که درین احوال بدون ارجاع به قرآن هم مدعای وی نزد مخاطب مقبول و مسموع است.

ب

معهداً حتی درین موارد نیز احیاناً مضمون آیه و موضع آن را نیز نشان می‌دهد، و این ارجاع به مواضع آیات هم در مثنوی مکرر پیش می‌آید و تا حدی یک ویژگی آن و غالباً حاکی از احاطه ذهن گوینده بر معانی قرآنی است. از جمله

۱۹۷/ب: ۱۵۳۱/۵ ، ۲۷۹۴/۵ ، ۴۶۷۸/۶ ، ۱۳۳۵/۴ ، ۲۳۱۹/۱ ، پ: ۳۱۵۶/۱ ، ۴۲۰۵/۶ ، ۷۶۶/۱ ، ۱۳۴۵/۲ ، ۱۰۱/۵ ، ت: ۱۷۶۷/۴ ، ۳۴۹۳/۱ و ۸۶۱/۲ و ۴۱۲۵/۳ ، ۳۹۸/۱ ، ث: ۱۲۹۳/۵ ، ۱۷۷۰/۵ ، ۳۴۱۰/۱ ، ج: ۲۵۶۱/۴ ، ۲۲۸۸/۲-

وقتی به مناسبت ذکر اهمیت «صبر» در امور، و اینکه با التزام صبر انسان از جزع و قلق رهایی می یابد خاطر نشان می کند که خداوند در قرآن صبر را با حق قرین کرده است، البته به آیه کریمه وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (۳/۱۰۳) نظر دارد و البته در ارجاع به همین نکته است، که می گوید، آخِرِ وَالْعَصْرِ را آگه بخوان.* چنانکه وقتی در بیان این نکته که کلام وقتی مبتنی بر وحی نباشد به هر صورت ناشی از هوی است و از همین روست که قول فلاسفه و علم اهل قال در نزد عارف اعتباری ندارد بحث می کند نه فقط در دفع تردید مخاطب به کریمه: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۵۳/۳ و ۴) تمثّل می کند بلکه به سوره وَالتَّجْمِ که این آیه در آنجا آمده است نیز ارجاع می کند، زَاوِلِ وَالتَّجْمِ برخوان چند خط*.

پ

در برخی موارد نیز ارجاع به آیات متضمن سعی در تفسیر صوفیانه از مفهوم یا لازم فحوای آنهاست و درک این ارتباط همواره خالی از اشکال هم نیست. فی المثل وقتی درباره کسانی که از سر عالم گذشته اند و دنیای ماسوی را که «لا» و «لا وجود» ست پشت سر گذاشته اند، متذکرمی شود که صفات اینها در ضمن نیل به این «فنا» در صفات حق به «بقا» می پیوندند، در اثبات این دعوی مخاطب را به اشاره کریمه جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ (۳۲/۳۶) رجوع می دهد* که این بقا و فنا لازم فحوای آن است [۱۸].

ت

همچنین در بیان این معنی که مرتبه انسان عادی نسبت به مرتبه اولیاء مثل مرتبه حیوان است نسبت بدانکس که از او برترست و وی حکم بنده و مسخر او را دارد، استناد به آیه یی از قرآن می کند که در آن خداوند به پیغمبر می گوید: بگو، ای بندگان من که در باره خویش اسراف کردید از رحمت خدای نومید نگردید: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ (۵۳/۳۹). پیداست که آنچه اینجا مخاطب قول «یا عباد» واقع شده است در حقیقت بندگان خداوند، اما اشارت امر «قُلْ» که ظاهرش به نحوایهام متضمن این معنی هم می نماید که خطاب «یا عباد» در صورت ظاهر از زبان کسی که خود مخاطب امر «قُلْ» و مهبط وحی حق گشته است نیز هست، و هر چند قرینه خارج دافع و صارف این توهم هست باز ظاهر آن، با توجه به آنکه خلیفه خاص حق و انسان کامل مربی کاینات و مدبر عالم نیز هست، می تواند مجوز احتمال این تعبیر هم بشود؛ خاصه که رسول چون با مرتبه اطلاق انسان کامل که خاص اوست شائی دارد که نفوس ناقص سایر ناس نسبت به او حکم حیوان را در قیاس به انسان دارند و در واقع عبد و مسخر او محسوبند، نیل او هم به کمال مرتبه انسان کامل غیر از اقتضای مرتبه نور محمدی از

«قرب نوافل» هم ممکن است مُسْتَمِدّ بوده باشد، چرا که استغراق در عبادت و التزام نوافل هم خود وی را به حکم حدیث قدسی ممکن است به جایی برساند که حق زبان و چشم و گوش او باشد و آنچه او بر زبان می آورد کلام حق باشد، پس اگر در خطاب به خلق و البته به اشارت و امر حق آنها را «یا عبادی» خطاب کند و جز اقتضای ظاهر هم از این قول وی مفهوم نشود باز قول حق است و چون او در میان نیست درست هم هست*.

ث

۱۹۹

در پاره‌یی موارد ارجاع به قرآن برای آن است که تفصیل قصه‌یی یا مرجع قولی را بدانجا حواله نماید و از غوردر جزئیات آن خودداری نماید. فی المثل حکایت پادشاه جهود را که طفل آن زن را در آتش انداخت به سوره‌یی که در قرآن با کریمه *وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ* (۱/۸۵) آغاز می شود ارجاع می کند که قصه *أُخْدُود* است و جزئیات آن در تفسیرها به صورتهای دیگر نیز هست*.

الف

در بسیاری موارد هم این ارجاع برای رفع تردیدی است که شاید مخاطب عام در قبول مُدّعا یا در طرز تلقی او از یک مسأله اعتقادی یا یک تفسیر تمثیلی و اشاری دارد. از جمله در بیان این معنی که جاهل همواره طالب و عاشق رنج است و گویی وی را از رنج و برای رنج ساخته اند به اشارت قرآن (۱/۹۰ ~) ارجاع می دهد* که در آنجا از آغاز سوره *لَا أُقْسِمُ* تا جایی که لفظ *فِي كَبَدٍ* می آید این معنی را تأیید می کند و وقتی مخاطب از قرآن می خواند که *لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ* برای او اینکه جاهل تا ابد درین رنج بماند و راه رهایی ازین رنج و کبد را نیابد غریب نخواهد بود.

ب

در تقریر این نکته هم که غریق به هر حشیشی تشبث می کند و این تشبث مطلوب حق هم هست و در نزد خداوند حتی کوشش بیهوده از خفتگی و بیحرکتی بهترست، استناد به قرآن می کند و به آیه *كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* (۲۹/۵۵) ارجاع می دهد*، و حتی در توجیه این معنی که خداوند هر روز در کاری است، یادآوری می کند که وی پادشاه علی الاطلاق است و البته هیچ حاجتی نمی تواند داعی فعل وی باشد، با اینحال فیض او مستمر و متصل است و اینکه او بی هیچ داعی و حاجت هر روز در شأنی دیگرست نشان می دهد که تحرک و تشبث را دوست دارد و کوشش

بیهوده را هم از بیحرکتی بهتر می شمرد*. آنچه در یک مورد دیگر باز ضمن ارجاع و استناد به همین آیه نظر به بیان آن دارد نیز همین نکته است که دست حق دایم در فعل است و هر محالی برای او ممکن است و اشارت کُلِّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ نِشَانِ می دهد که حق هرگز بی کاری و بی فعلی نیست*.

پ

همچنین در اثبات این دعوی که انس و جن و در واقع تمام موجودات ذیشعور در تنگنای محدوده ادراک و شعور خویش محبوس و زندانی هستند و آنچه راما و رای حد ادراک آنهاست نمی توانند در یابند مستمع ربه آیه شریفه *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتِغْفَافَكُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْقُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ* (۵۵/۳۳) به سوره رحمن ارجاع می کند* تا نشان دهد که بدون قدرت و سلطان حق انس و جان هر دو از نیل به شناخت و ادراک آنچه ورای حوصله دانش آنهاست محرومند و مولانا با اظهار این دعوی که انسان نغمه پری را نمی شنود و پری و انسان هیچ یک به آنسوی محدوده ادراکات خویش راه نمی توانند یافت نتیجه می گیرد که اکثر خلق نغمه های جان اولیاء را نمی توانند ادراک کنند و آن نغمه ها که به نفخ صور اسرافیل می ماند و مردگان را زنده می کند به آنکسان که طالب نیستند نمی رسد هر چند که، طالبان را زان حیات بی بهاست*.

ت

نیز در بیان این دعوی که رحمت حق سابق بر غضب او و فایق بر آن است و وقتی آن کس را که شایان رحمت اوست در یابد محیط و شامل هم هست و حتی اگر یکچند هم بنده را فروگذارد و دیر به سراغ او بیاید باری دیر گیر سختگیرست* و چون بنده را درگیرد وی را سخت مشمول رحمتهای گونه گون می دارد، مخاطب را برای شرح این معنی که از آن به وصل و ولا تعبیر می کند و بدینگونه مفهوم سختگیر را خلاف آنچه در عادت از آن به ذهن متبادر می شود و متضمن معنی قهرست در معنی مقابل آن که شمول رحمت است به کار می دارد، حواله به سوره *وَالصُّحُفِ* (۱/۹۳ ~) می کند و از وی می خواهد تا آن را از سر اندیشه بخواند*. پیداست که گوینده در توجیه قول خویش اینجا نظر به آن موضع ازین سوره مبارکه دارد که در خطاب بر رسول خداوند از روی دلنوازی و با لحن وصل و ولا می گوید که *مَا وَدَّعَكَ رَبِّكَ وَمَا قَلَى*، و بدینگونه آنچه بعد از این خطاب در حق رسول می رود نزد مولانا حاکی از آنست که لطف حق اگر هم یکچند آنکس را که مستحق و درخور این لطف اوست رها می کند وی را سرانجام باز فرو می گیرد و چون فرو گیرد سخت به لطف می گیرد و قهر و عتاب وی به وصل و ولا منجر می شود* [۱۹].

ث

۲۰۰

با آنکه آنچه از آیات قرآن در توجیه و تقریر مدعا یا ضمن نقل قصه می‌آید به هر حال از زبان مولانا و در تعیین و تأیید اقوال و افکار خود اوست، در بعضی موارد اشخاص قصه هم که احیاناً نظرگاه‌های دیگر را غیر از آنچه مورد تأیید مولاناست مطرح می‌کنند در احتجاجات خویش گاه و البته به اقتضای جریان سیال ذهنی گوینده به مضمون پاره‌یی آیات نیز متمسک می‌شوند و مثل خود مولانا و البته از تلقین خود او در اثبات مدعای خویش یا دفع شبهه مخاطب به معانی یا الفاظ قرآن استناد یا ارجاع می‌کنند. این نکته نشان دیگری است بر آنکه جو فکری مثنوی در تمام گوشه و کنارش به طور بارزی تحت تأثیر و سیطره قرآن واقع است و طرفه آن است که گاه مضامین یا الفاظ آیات در زبان انبیاء سلف یا اشخاص عادی و احیاناً در گفتار اشخاص موهوم یا انتزاعی هم نقل می‌شود. بدون شک نکته اخیر جنبه بلاغی دارد و به سبک بیانی مربوط است که تمام کاینات دنیای مثنوی را جاندار و ذیشعور و واقف به جمیع دقایق فکری خود مولانا نشان می‌دهد.

الف

باری آنچه در زبان اشخاص قصه از معانی و الفاظ قرآن آمده است مثل آنچه از قول خود مولاناست انعکاس اشتغال خاطر مولانا به قرآن و ناشی از احاطه ذهنی وی بر معانی و اسرار آن است که اینهمه صبغه خاصی به سبک بیان وی می‌دهد. اینگونه اشارات به مضمون آیات، آنجا که اشخاص قصه مشایخ و زهاد یا فقهاء و اهل قرآن، هستند البته خلاف انتظار و عادت نیست.

ب

فی المثل دقوقی در نقل قصه مکاشفه عارفانه خویش* وقتی از آن چشم‌بندی که خلق را از دیدن وی باز می‌دارد یاد می‌کند، آن را به مناسبت به تأثیر اشارت یَهْدِی مَنْ یَشَاءُ مذکور در قرآن (۳۱/۷۴) منسوب می‌دارد*، و از زبان هر برگ و هر شکوفه اعضان هم چنانکه تلقی عارف صوفی اقتضا دارد اشارت قرآنی با لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (۲۶/۳۶ ~) را می‌نیوشد*. قاضی هم در قصه رنجوری که طبیب در او امید صحت ندید* ضمن تشویق صوفی به تسلیم و اعتبار، وی را به قبول رای و نظر می‌خواند و به آیه شریفه أَفَرُّهُمْ سُورِی (۳۸/۴۲) ارجاع می‌کند، امرهم سُورِی بخوان اندر صُحُفِ*.

پ

نظیر این حال، تمسک و استدلال انبیاء و ملائیک است که پاره‌یی موارد در ضمن مجاوبات و محاورات گاه به لفظ یا فحوای آیات اشارت دارند. چنانکه

یکجا نوح در خطاب به پسرش کنعان، خدا را بر وفق تعبیر قرآن به وصف لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳/۱۱۲) می خواند* که البته این طرز تلقی از زبان نوح بالضروره اخذ از قرآن مُنَزَّل بر رسول نیست، هرچند به هر حال در لفظ و معنی، تعبیر مأخوذ از قرآن است.

ت

موسی هم در طیّ مجاوبات با فرعون یکجا ضمن توبیخ فرعون این را که وی برخلاف طبع که اقتضای خداجویی دارد به دعوی خدایی برمی خیزد به فساد در ارض که تعبیر خاص قرآن کریم (۳۲/۵) است منسوب می دارد*، و جای دیگر باز بروفق تعبیر مأخوذ از قرآن (۴۱/۵۶) وی را از زبان جبال از اصحاب الشمال که هم تعبیری مأخوذ از قرآن است می خواند، و بالاخره در خطاب مُفَصَّلِی که ظاهراً خود مولانا هم در آن باب با موسی همصداست یکجا* به تعبیر قرآنی لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (۳۹/۵۳) و جای دیگر* به فحوای اشارت يَا حَسْرَتًا عَلَى الْعِبَادِ (۳۰/۳۶) تمسک می جوید.

ث

البته با توجه به آنکه مولانا اشارت لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ را در قرآن کریم (۲۸۵/۲) مستند قول به اتحاد ارواح انبیا و وحدت جوهری ادیان الهی می داند، بیان این آیات از زبان رسولان حق غریب نیست، چنانکه در زبان ملایک نیز شاید تا حدی از همین مقوله و از باب اشارت مَا عَلَّمْنَا (۳۲/۲) قابل توجیه باشد و از همین روست که در قصه ابتدای خلقت جسم آدم* میکائیل در آنچه از ترحم خویش بر خاک و از تضرع وی در پیشگاه خداوند حکایت می کند به فحوای قرآن (۴۲/۶) استناد می کند که: گفته‌یی اندرنبی کان امتان ~*، و عزرائیل هم در همین موضع اما در خطاب به خاک، حال خود را در پیش حق به لفظ مأخوذ از قرآن (۱۸/۲) تعبیر می کند: صُمَّ وَبَكْمَ وَعُمَى مَنْ از غیر او*.

ج

۲۰۱

اما در مثنوی مواردی هست که اشاره به آیات قرآن از زبان اشخاص عادی است و با اینحال تمسک آنها هم به مضمون آیات چندان مایه تعجب نیست. فی المثل در قصه اعرابی درویش و ماجرای زنش با او*، اعرابی و زنش هر دو مکرر به قرآن و حدیث استناد می کنند. از جمله یکجا اعرابی به مناسبت کلام اشارت به آیه شریفه فَأَدْخُلْ فِي عِبَادِي (۲۹/۸۹) می نماید* و جای دیگر زن اعرابی در تقریر دعوی خویش به آیه کریمه قُلْ تَعَالَوْا (۶۱/۳) تمسک می کند* و حتی آن

*۲۰۰ پ: ۱۹۲۴/۳، ۱۹۹۰/۳، ۲۰۱۶/۳، ۱۲۹۳/۶، ۱۵۹۰/۶ ت: ۱۳۱۹/۳،

ث ۲۴۷۹/۴، ۲۴۹۷/۴، ۲۵۴۵/۴، ۲۵۶۱/۴ ج: ۱۵۵۶/۵، ۱۶۰۴/۵، ۱۶۸۱/۵.

الف

را به نحوی تفسیر نیز می نماید.

همچنین در داستان عاشقی که نزد معشوق عشق نامه خویش می خواند* نیز معشوق در عتابی که با عاشق دارد اشاره به مضمون «آفلین» مذکور در قرآن (۷۶/۶) می کند و به وی خاطر نشان می سازد که باری آنکس که گاه ناقص و گاه کامل است نمی تواند محبوب واقعی باشد و چنین کس به هر حال، نیست دلبر، لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ*، و باز جای دیگر به مناسبت نور حق که لایزال است از فحوای قرآن که شامل اشارت لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳/۱۱۲) است یاد می کند*. در قصه روستایی و شهری* هم مرد شهری در مقابل تجاها روستایی که با آنهمه سابقه دوستی وی را ناشناخته می گیرد (۵ ۱۴۴ ج) از تعبیر قرآنی يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (۳۴/۸۰) که وصف یوم قیامت است یاد می کند*.

ب

چنانکه در قصه آن مسجد که عاشق کش بود* نیز اهل مسجد برای آن عاشق مرگ جوی یکبار به آنچه در یک موضع قرآن (۱۴/۵۹) در باب اهل نفاق ناسدید آمده است* و جای دیگر به آنچه در موضع دیگر (۴۷/۹) در باب رفاق سست عهد که آیه و ما زادو کم إِلَّا خَبَالًا وصف آنهاست* آمده است اشارت دارند؛ و عاشق مرگ جوی لا ابالی هم در جواب این عاذلان همچنان متمسک به آیات می شود چنانکه یکبار* به مضمون کریمه قُلْ تَعَالَوْا (۶۱/۳)، بار دیگر* به فحوای آیه شریفه اللَّهُ اشْتَرَى (۱۱۱/۹) و جایی هم* به سوره مبارکه آلهاکم التکاثُر (۱/۱۰۲) و مفهوم عین البقین که در آنجا هست اشارت دارد. خلیفه مصر در استغفار از آنچه به حکم وی در حق صاحب موصل رفت، یکبار به فحوای آیه وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا (۴۰/۴۲) متمسک می شود* و بار دیگر به کریمه إِنَّ عَذَابَ غَدَا (۸/۱۷) استناد می کند*.

پ

در حکایت آن رنجور که طبیب در وی امید صحت ندید*، چون وی به خاطر یک هوس مقاومت ناپذیر خویش به صوفی قفا می زند، برای آنکه این اقدام خویش را در پیش قاضی توجیه کند با لحنی که خالی از تعریضی به اهل اینگونه تمسک ها نیست بدان مناسبت که طبیب معالج احتمال بهبود وی را در تسلیم به هر گونه میل و هوس و در اجتناب از هر قسم حدّ و قیدی اعلام کرده بود متشبث به این عذر می شود که مقاومت وی در مقابل این هوس ممکن بود مایه هلاک وی و شدت یافتن بیماریش گردد و بدینگونه استناد به آیه شریفه وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (۱۹۵/۲) می کند* و دلچک (۵ ۱۸۳ ث) برای آنکه وزیر ملک ترمذ را از سعی در آزار خویش باز دارد، هم از زبان قرآن کریم (۱۲/۴۹) بروی چنین می خواند که مصداق حال در اینجا، إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ است ای جوان*.

ت

در پاره‌یی موارد هم تمسک به قرآن و مضمون آن از زبان اشخاص قصه خالی از غرابت به نظر نمی‌آید. فی المثل در قصه آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت* وزیر جهود که در احکام انجیل تخیل می‌کند در عهد بلافاصله بعد از عیسی که قرن‌ها قبل از نزول قرآن و ظهور رسول مکی است در دفع گفتن مریدان گول خورده خویش از خطاب ارجعی که مأخوذ از مضمون اشارت قرآن کریم (۲۸/۲۷ و ۲۸/۲۷) و آیه یا آتَتْهَا النَّفْسُ الْمُظْمَنَةُ إِرْجَعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مُرْضِيَةً است یاد می‌کند*. همچنین در قصه لابه کردن قبطی در نزد سبطی*، وقتی قبطی کافر عهد موسی به قصه مریم و نخل آنگونه که از فحوای قرآن کریم (۲۵/۱۹) مستفاد می‌شود اشاره دارد و می‌گوید که شاخ خشک هم از فردست مریم میوه می‌آرد و بوی مشک می‌دهد*، البته کلام گوینده با اقتضای زمان قصه توافق ندارد. اما این بی‌اعتنایی به تطابق اجزاء قصه با تاریخ در مثنوی از سایر کتب ادب بیشتر نیست و در اینجا چیزی را که ثابت می‌کند فقط غلبه فوق‌العاده معانی و مضامین قرآن کریم است بر ذهن و بیان گوینده قصه.

ث

۲۰۲

اینکه در قصه‌های مربوط به حیوانات نیز احیاناً آیات و همچنین احادیث و اخبار بر زبان حیوانات می‌آید از همین اشتغال ذهن گوینده به اینگونه معانی حاکی است و شواهد متعدد نیز در این باب در مثنوی هست. از اینجمله آنجا که در قصه نخجیران*، مسأله توکل و اجتهاد مطرح است نخجیران، که در بیان ترجیح توکل به حدیث هم متمسک می‌شوند، یک بار به مناسبت اشارت به هبوط آدم و تقید و تعلقی که ارواح انسانها به لوازم حیات حسی یافته‌اند از امر إِهْبِطُوا که در قرآن (۳۶/۲ ~) درباره آدم آمده است یاد می‌کنند*، و جای دیگر ضمن نفی فایده سعی و جهد حریشان اشارت به مکرهایی می‌نمایند که در کلام خدا (۴۶/۱۴) وصف آنها آمده است*، و با اشاره بدان نخجیران نشان می‌دهند که اجتهاد بی‌فایده است و جز قسمت ازلی هیچ کس بهره‌یی از جدّ و سعی خویش به دست نمی‌آورد.

۲۰۱/الف: ۲۲۵۲/۱-، ۲۶۵۶/۱، ۲۶۹۴/۱ ب: ۱۴۰۶/۳، ۱۴۳۰/۳، ۱۴۳۵/۳

۲۳۶/۳-، ۶۱۳/۳ پ: ۳۹۲۲/۳، ۴۰۰۲/۳، ۴۰۲۱/۳، ۴۱۰۲/۳، ۴۱۱۵/۳

۴۱۲۲/۳، ۴۰۰۰/۵، ۴۰۰۸/۵ ت: ۱۲۹۳/۶، ۱۳۳۳/۶، ۲۵۶۹/۶ ث:

۳۲۴/۱-، ۵۶۸/۱، ۳۴۳۱/۴، ۳۴۹۷/۴

شیرهم در تقریر مدعای خویش که بیان ترجیح کسب و اجتهادست به طور ضمنی اما با سوگندی که حاکی از رسوخ اعتقادست اشارت به فحوای کریمه و ما کان الله لیضیع ایمانکم (۱۴۴/۲) می نماید و با آنکه خود وی به عنوان مظهر و رمز نفس اماره در چاه هلاک می افتد همچنان به مثابه علماء بی عمل در بیان مُدعای خویش به قرآن نظر دارد و حتی ایمان خود را در گرو صحت و قطعیت آن می گذارد*.

الف

همچنین در قصه رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار*، شیر یکبار آندو همراه خود را بدانسبب که طمع آنها از سوءظنشان در حق وی ناشی است در پیش خود تهدید می کند و با اشاره به کریمه ظانین بالله (۶/۴۸ ~) آنها را همچون منافقان مستحق کیفر می داند*، و بار دیگر وقتی گرگ را بدانجهت که هستی خود را در وی فانی نکرده است به شدت عتاب می کند، باز به مضمون قول قرآن کریم (۸۸/۲۸) اشارت می نماید*. در قصه شکایت استر پیش شتر هم که دوبار در مثنوی نقل می شود (§ ۱۶۲ پ و ت)، شتر که در طی قصه مظهر وجود شیخ و صاحب مقام تمکین است یکجا از زبان قرآن و با حلّ و تضمین لفظ و مضمون آیه در بیت عربی، استر را به مفهوم اشارت هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ (۵۰/۶) توجه می دهد*، و جای دیگر ضمن آنکه استر را به توبه و اقرار به گناه رهنمونی می کند اشارت قرآنی اَدْخُلِي فِي عِبَادِي (۲۹/۸۹) و مضمون آیه اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۵/۱) را به وی یادآوری می کند*. در حکایت خر گازر و شیر و روباه* نیز روباه و خر هر دو تمسک به آیات و احادیث دارند و شاید مولانا در نقل این سخنان از زبان آنها غیر از فواید دیگر تا حدی نیز نظر به القاء این نکته دارد که اهل صورت برای اقناع و افحام یکدیگر و حتی برای آنکه یکدیگر را اغواء و اغفال نمایند ممکن است به کلام خدا و حدیث رسول هم متمسک گردند.

ب

معهذا اشارت به این مضامین در سخن حیوانات به هر حال انعکاسی از استغراق ذهن مولانا است در ساحت معانی قرآنی. از جمله در همین حکایت، روباه برای اغفال دراز گوش و در مقام احتجاج با او اشارت وَأَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ را در قرآن (۱۰/۶۲) متضمن امر می داند*، در صورتیکه این اشارت در واقع مفید مفهوم جوازست نه امر، و از تأمل درآیه پیداست که آنچه بعد از ادای جمعه کسب کنند طلب دنیا هم محسوب نیست.

پ

جای دیگر در تبیین این نکته که هرگز به بهانه توکل نباید خود را با خطر فقر و جوع مواجه ساخت روباه به اشارت کریمه لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (۱۹۵/۲) متمسک می شود*، چنانکه خر نیز در احتجاج با روباه یکجا با اخذ مضمون از

اشارت قرآن کریم (۳۲/۴۳) خداوند را قسّام رزق می‌خواند*، جای دیگر باز ظاهراً به استناد مضمون قرآن (۶۰/۲۹) اشاره می‌کند که خلق به هر حال روزی می‌خورند اما نه بی کسب هستند و نه حمال رزق*. باری شک نیست که در مثنوی تمام اشخاص قصه روح و حیات دارند و اگر آنچه می‌گویند قول و تعلیم مولانا نیست اقوالی است که مولانا آنها را از زبان دیگران طرح می‌کند تا آنها را تفسیر کند یا ذهن مخاطب را در باب آنها به نحوی از انحاء هدایت نماید.

ت

۲۰۳

در آنگونه قصه‌ها که اشخاص آنها هم مثل خود مولانا در تقریر مراد گه گاه استناد به قرآن کریم دارند، آنچه از این مقوله به انبیاء مربوط می‌شود غالباً متضمن نکته‌های عرفانی و احیاناً مشتمل بر تفسیرهای موجز هم هست.

الف

ازینجمله به مناسبت کریمه عِلْمِ آدَمِ الْأَسْمَاءِ (۳۱/۲) و اشاره یا آدَمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ (۳۳/۲)، علم آدم را مثل معرفت انسان کامل به تلقی الهام منسوب می‌دارد*. و به تقریب اشارت رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا (۲۳/۷) اعتراف وی را بر زلت خویش و مخصوصاً انتساب آن را به خود نشانه‌یی از شعور وی به اختیار تلقی می‌کند. در همین نکته اخیر مولانا دستاویزی می‌یابد تا قول جبر یانه* ابلیس را که به جای اعتذار، زلت خود را به اغوای حق (۱۶/۷) منسوب داشت نوعی کژتابی نشان دهد* و قیاس وی را که چون خود را با آدم می‌سنجد «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (۱۲/۷) و (۷۶/۳۸) می‌گوید و ازینکه خود وی از آتش به وجود آمده است و آدم از گل پدید گشته است بر خود می‌بالد، مایه حرمان و مهجوری او فرامی‌نماید*.

ب

نظیر اینگونه اشارات در باب سایر انبیا هم در مثنوی بر مبنای آیات قرآن کریم هست [۲۰] و در باب احوال رسول اکرم و غزوات وی نیز پاره‌یی اشارات که از آیات قرآن مأخوذ به نظر می‌آید نیز وجود دارد [۲۱] که همچنین غالباً تفسیرهای بدیع و موجزی را نیز در بر دارد.

پ

۲۰۲/الف: ۰۹۰۰/۱ ، ۹۲۶/۱ ، ۹۵۲/۱ ، ۹۷۷/۱ ب: ۳۰۱۳/۱ ، ۳۰۳۷/۱ ،

۳۰۵۲/۱ ، ۱۷۵۵/۳ ، ۰۳۴۱۸/۴ ، ۰۲۳۲۶/۵ پ: ۲۳۸۴/۵ ت: ۲۴۲۸/۵ ،

۲۳۵۸/۵ ، ۲۳۹۰/۵

۲۰۳/ب: ۱۲۳۴/۱ و ۲۷۰۸/۲ و ۳۲۶۹/۲ ، ۱۴۸۸/۱ ، ۱۳۹۴/۴ و ۴۰۶/۶ ،

۳۹۶۱/۱ و ۳۲۱۶/۱

۲۰۴

کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی در مثنوی به حدی است که اگر آن را به یک معنی نوعی تفسیر عرفانی از قرآن هم بخوانند مبالغه نیست و ازین مقوله آنچه رنگ تأویل صوفیانه دارد غالباً متضمن صبغه‌یی شاعرانه است که البته با تأویل باطنی و فلسفی هم قابل التباس نیست.

الف

در ینگونه تفسیرها مولانا احياناً طریقت را به وسیله شریعت توجیه می کند و به حالات و مقامات اهل طریق پشتوانه‌یی از اشارات قرآنی درمی افزاید. از جمله در اشاره به قصه آدم به مناسبت وصف عِلْمِ الْأَسْمَاءِ در حق وی * فحوای کریمه و عِلْمِ آدَمِ الْأَسْمَاءِ كُلَّهَا (۳۱/۲) را در آنچه به معنی اسماء مربوط است تفسیر لطیف می کند. بر موجب این تفسیر اسماء عبارتست از حقیقت اشیاء و حقیقت اشیاء هم آن معنی است که اشیاء در علم خداوند دارند. بدینگونه، آدم که خلیفه حق است بر اشیاء کماهی علم دارد، هر چند علم وی که الهام حق است به تعینات محدودست و به آنچه ورای آن است بالغ نیست (§ ۳۲۷/ث). حاصل آنکه حقیقت و ذات هر چیز و هر کس در نزد حق همان است که فرجام صیورت و مآل حال اوست و همین علم است که خداوند به آدم تعلیم کرده است.

ب

اینکه مولانا حقیقت اسماء را هم در عدم پیش حق موجود می داند * در عین حال حاکی ازین معنی است که چیزی شبیه به مفهوم آنچه ابن عربی آن را الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ فی الْعَدَمِ می خواند، البته نه با این تعبیر و نه با لوازم و نتایجی که مکتب ابن عربی ازین تعبیر استنباط می کند، در ذهن وی نیز هست و سِرِّ علمِ الْأَسْمَاءِ هم که حق به آدم تعلیم می کند و ملایک ضمن اذعان به بی وقوفی از آن و تصدیق به برتری آدم ازین حیث، مضمون عبارت لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (۳۲/۲) را بر زبان می آرند، ظاهراً همین شناخت مفهوم اعیان ثابته است که خداوند آن را بر آدم که خلیفه او در زمین است تعلیم می کند اما به ملایک القاء نمی نماید، و بدینگونه اسم هر چیز چنانکه منتهی و مآل اوست از الهام حق به آدم تعلیم می شود و خداوند وی را بر حقیقت اعیان ثابته تا حدی که اقتضای طاقت بشری است واقف می دارد.

پ

جای دیگر در تفسیر مفهوم لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (۳۲/۲) نشان می دهد که آنچه بر آدم القاء شد علم لدنی بود که علم واقعی همان است و آنچه مبتنی بر آن نیست علمی است که باید سینه را از آن پاک کرد *. همچنین در تفسیر معنی تعلیم آدم جای دیگر * اشارت دارد که آن تعلیم وحی بود بلا واسطه حرف و دم، اما آدم وقتی به قالب آب و گل درآمد معانی آن اسماء از وی محو شد و آنگاه نقاب حرف و

دم برای آن به وجود آمد تا تدریجاً از آن معانی پرتوی بر آب و گل نیز فرو تابد. از این روست که منطق و بیان آمیخته به حرف و دم هر چند از یک وجه کاشف است از ده وجه حجاب است، و بدینگونه عِلْمُ الاسماء که از حق به آدم القاء و ایحاء شد امریست که در لفظ و بیان نمی گنجد و لفظ و بیان آن را فقط از پشت پرده حرف و دم ممکن است القاء کند. جنبه افلاطونی این تفسیر که مبنی بر ادراک حقایق به وسیله روح قبل از تعلق آن به جسد باشد از لحاظ مبادی فکر مولانا و تعلیم صوفیه نیز جالب است*.

ت

همچنین به مناسبت اشارت به آیه شریفه اَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ (۷۲/۳۳) که آسمان و زمین بار آن را نتوانست کشید و قرعه به نام انسان ظلوم جهول افتاد، یکجا تفسیری آغاز می کند* که هر چند به سبب لقمه یی چند که مقارن شروع این نیز به مجلس وی می آرند (§ ۱۸ ت) کلامش ناتمام می ماند* اما همان اشارت کوتاه هم با کمال ایجازی که دارد رای وی را درین باب بیان می کند. ازین اشارت برمی آید که این امانت را مولانا درینجا عبارت از معرفت می داند که از آن نیز به نفحه حق و «دم بی منتها» تعبیر می کند. این تفسیر شبیه به قولی است که غالب صوفیه عصر درین باب به میان می آورده اند و در مرصاد العباد نجم الدین رازی هم نظیر آن [۲۲] هست و پیداست که تلقی این دم بی منتها از هیچ کس جز آدم که خلیفه حق و صاحب مرتبه عِلْمُ الاسماءست بر نمی آید و عجب نیست که آسمان و زمین بار آن را نتوانند کشید و در قبول آن خوف و تحاشی نشان دهند.

ث

اینکه در جای دیگر، گوینده مثنوی این امانت را که قبولش موجب امتیاز انسان از سایر کاینات است عبارت از اختیار می داند* با این تفسیر منافات ندارد. چرا که اختیار هم با علم مربوط و در حکم تحقق و کمال آنست و ظلوم و جهول بودن انسان هم با آن منافی نیست. چون، ظلوم و جهول بودن انسان در واقع جز اشارت به ظلم وی در حق خود و جهلش به حال خود نیست، از آنکه انسان تا بر «خود» ظلم نکند و خودی خود را که هستی مستعار و بی اصل اوست نفی ننماید به علم لدنی که معرفت حق و شناخت اسماء او در حد طاقت بشری است نایل نمی آید. پس اینکه انسان با قبول امانت خود را به ورطه خطر می اندازد ظلوم بودن او را نشان می دهد که، ظالم است او بر خود و بر جان خود*. و این هم که وجود حقیر چون خرگوش او با وجود حقارت خویش می خواهد شیرزفتی را که امانت معرفت حق است در برکشد و باری را که بیش از حوصله طاقت اوست بر دوش می گیرد، جهول بودنش را نشان می دهد. اما این ظلوم و جهول بودن هم قدح او نیست، مدح او و نشانِ تفوق او

بر جمیع کاینات است، چرا که در واقع همین جهل اوست که استاد علم هامی شود، و همین ظلم اوست که عدل ها را در راه درست پیروزی می بخشد*.

ج

۲۰۵

اینگونه تفسیرها مخصوصاً به طور مجمل و برسبیل استطراد در سراسر مثنوی بسیارست [۲۳] و اکثر نیز متضمن استنباطهای بدیع به نظر می رسد. از جمله ضمن اشارت به لفظ و مضمون آیه شریفه لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (۱۰۳/۶) خاطر نشان می کند که اشیاء را به اضداد می توان ادراک کرد و چون نور حق ضدی ندارد (§ ۲۹۲ الف) ابصار ما آن را ادراک نمی کند. نیز در اشارت به کریمه إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (۱/۸۴)، انشقاق را در همان معنی که حکما خرق جرم فلکی و ناممکن می شمارند تفسیر می کند و آن را مقدمه‌یی برای گشودن چشم خاکی می داند که از نور مشاهده مایه بصیرت می یابد* و در مرتبه قاب قوسین به مقام مشاهده می رسد و پیداست که اشارت مازاغِ الْبَصَرُ وَمَا ظَفَى (۱۷/۵۳) را هم به این اشارت مربوط می یابد*.

الف

یکجا هم به مناسبت اشارت به حشر جسمانی و آنچه در یوم دین (۳/۱) بر اعمال و افعال انسان شهادت می دهد، مولانا از اینکه در آن روز حتی زمین خاموش هم به زبان می آید و خبرهای خویش را فاش می نماید یاد می کند*، به کریمه إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زَلْزَالَهَا (۱/۹۹) و آیه شریفه يُوقِنُ تُخَدِّثُ أَخْبَارَهَا (۴/۹۹) در سوره زلزال اشارت می نماید و ضمن تفسیر موجزی خاطر نشان می کند که این، نطق آب و نطق خاک و نطق گل*، محسوس حواس اهل دل هست، اما فلسفی نمی تواند آن را بپذیرد، ازین رو به تأویل آن می پردازد و در حالی که خود اسیر ابلیس و تلقین وساوس اوست وجود ابلیس را انکار می کند و آن «رگ فلسف»* که در جان اوست حتی در آنچه وی در ظاهر بدان اظهار اعتقاد می کند نیز وی را به انکار وامی دارد*.

ب

*/۲۰۴ ب: ۱۲۳۴/۱ و ۲۷۰۸/۲ پ: ۱۲۴۳/۱ ت: ۱۱۲۳/۳ ، ۲۹۶۸/۴ ~ ،

۲۹۷۰/۴ ت: ۱۹۵۸/۱ ، ۱۹۶۰/۱ ج: ۲۰۷/۶ ~ و مخصوصاً ۲۱۴/۶ ، ۴۶۷۵/۳ ،

۴۶۷۶/۳

*/۲۰۵ الف: ۱۱۳۵/۱ ، ۱۶۱۵/۲ ب: ۳۲۷۵/۱ ، ۳۲۷۹/۱ ، ۳۲۸۶/۱ ،

۳۲۷۸/۱

۲۰۶

پاره‌یی از اشارات قرآنی در مثنوی با تفسیرهایی مقرون است که به نحو ایجاز و اجمال بر دقایق و نکات مربوط به اقتضای لفظ و معنی مبتنی است. از جمله به مناسبت اشارت به آیه شریفه *حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَلَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا بِجَانِبِهِمْ فَصُورُوا* (۱۱۰/۱۲) این نکته را خاطر نشان می‌کند که اینجا کذبوا را باید به تخفیف خواند*. در واقع اینجا در باب تخفیف و تشدید کذبوا در این آیه شریفه اهل تفسیر اختلاف کرده‌اند و مولانا ترجیح این قرائت را مستند بدین نکته می‌دارد که اینجا رسولان خویشان را از دریافت وعده نصر محروم و محتجب پنداشتند و اصرار منکران بر کفر و شقاق، آنها را در باب حقیقت دعوی و حال خویش دچار تردید ساخت. و این قرائت که مولانا آن را مرجح می‌شمرد البته تفسیر شخصی نیست، مبنی است بر آنچه اهل تفسیر از ابن عباس درین باب نقل کرده‌اند [۲۴].

الف

راجع به مفهوم حروف فواتح سور مثل الم (۱/۲) و حم (۱/۴۰ و غیره) مولانا خاطر نشان می‌کند که قرآن هر چند هم از همین گونه حروف ترکیب شده است با آنچه حاصل تألیف این حروف است و در کلام خلق هست تفاوت دارد*. در باب لفظ *آلَسْتُ* در کریمه *آلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* (۱۷۲/۷) یادآوری می‌کند که لفظ در اینجا در عین حال متضمن نفی و اثبات است. چون صورت استفهام البته مبنی بر اثبات است نه انکار، اما مفهوم لیس نیز که در همین مجموع منطوی است متضمن نفی است. بدینگونه اینجا نفی و اثبات در یک لفظ جمع آمده است. چنانکه در وجود انسان هم نفی و اثبات ممکن است جمع بیاید، مثل اینکه در وی حلم و خشم هر دو وجود دارد و وی با حلم ولی را اثبات می‌نماید و با خشم عدو را نفی می‌کند. اما بحث در نفی و اثبات متضمن مسأله فنا و بقاست که طرح آن را مولانا اینجا در تفسیر مفهوم *آلَسْتُ* لازم نمی‌یابد*.

ب

به مناسبت اشارت به فحوای آیه شریفه *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ* (۱۸/۳) در باب معنی شاهد و ادای شهادت، مولانا تفسیری به بیان می‌آورد* که از لطف تعبیر حدیث چاشنی دارد: اینجا می‌پرسد که وقتی خداوند به توحید خویش گواهی داد دیگر ملک و جز ملک کیست تا درین گواهی دادن با وی همداستانی کند و گواهی دادنش درخور ذکر باشد؟ خودش هم جواب می‌دهد* که شهادت حق مثل شهادتی است که خورشید بر وجود نور دارد، اما چون خُفَّاش چشمانی هم هستند که نور خورشید را نمی‌توانند مشاهده و تحمّل کنند، شهادت آنچه از نور بهره‌یی دارد اما خورشید هم نیست برای آنهاست. گویی اینجا

شهادت ملایک گواهی دادن به این نکته است که خود آنها حکم ماه را دارند، نور خویش را از خورشید گرفته اند، اما برای کسانی که چشم ضعیف دارند و حتی نور ماه را هم با تفاوتی که در مراحل گونه گون آن از ماه سه روزه تا ماه دو هفته هست نمی توانند تحمل کنند شهادت *أُولُو الْعِلْمِ* پیش می آید که حکم اختران را دارند، و اینکه در حدیث هم اصحاب رسول به اختران تشبیه شده اند* و از قول وی حدیث را بدین عبارت آورده اند که *أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأَيِّهِمْ أَفْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ* [۲۵] شهادت همین *أُولُو الْعِلْمِ* را وسیله نیل به هدایت نشان می دهد. مولانا با این تفسیر معلوم می دارد که اگر هر کسی آنچنان چشمی که نور از آفتاب می گیرد می داشت به ماه و اختران حاجت نمی بود، اینکه هم خلق به این مرتبه نمی رسند شهادت ملایک و *أُولُو الْعِلْمِ* را هم چنانکه درین آیت هست توجیه و الزام می کند [۲۶].

پ

در حقیقت تفسیرهای مثنوی هم مثل مقالات و ابحاث و دلالات آن احیاناً همانگونه که در مجالس وعظ پیش می آید غالباً به سبب ضیق مجالی که ناشی از پویایی مثنوی و از توالی تداعی های آن است غالباً یا به سبب تنگی مجال از جانب گوینده یا به خاطر ملال خاطر و تنگ ظرفی از جانب مستمع ناچار ناتمام می ماند. اما انس با سبک بیان مثنوی و غور مکرر در آن نشان می دهد که اکثر این مسائل در مواضع دیگر به صورتهای متفاوت باز طرح و به هر حال حل می شود.

ت

۲۰۷

در پاره‌یی موارد معانی و اشارات صوفیه را مولانا با تعبیرات مأخوذ از قرآن تأکید و توجیه می کند و در حقیقت اخذ و نقل مضمون قرآنی درین موارد برای تقریر و تبیین مقالات صوفیه است. از جمله در توصیف و توجیه مفهوم بحر معنی که نزد صوفی برخلاف دنیای حس پایان ندارد، آنچه را در قرآن از آن تعبیر به *عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* (۳۹/۱۳) شده است به بیان می آورد*، و در وصف آن ورطه تکوینی که عالم جسم را از عالم روح مجزی می سازد و هریک را در ماهیت خویش محدود و مقید می نماید به آیه *كِرِيمَةُ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ* (۲۰/۵۵) اشارت دارد*.

الف

همچنین در بیان آنکه اسرار حق هر چند از اهل حس مستور می ماند کتابی

است که خداوند آن را به عارفان میراث می دهد و آنها را واقف بر رموز آن کتاب می سازد، اشارت *أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ* (۳۲/۳۵) را در عبارت می آورد* . در تقریر این نکته که اولیاء خداوند هر چند در وجود حق فانی گشته اند و وجودی که خود دارند جز سایه بی حقیقت نیست و باز همین سایه که وجودش مستند به خورشیدست نزد آنها که تاب ادراک خورشید را ندارند (§ ۲۰۶ پ) دلیل نور خورشید خدا محسوبست، به آیه شریفه *أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ* (۴۵/۲۵) اشارت می کند و درواقع به طور ضمنی خاطر نشان می دارد که به حکم آیه *وَقَبَضْنَا قُبْضًا يَسِيرًا* (۴۶/۲۵) خورشید حق سایه را هم به خود می کشد و بدینگونه اولیاء با آنکه جز سایه حق نیستند به حق می پیوندند و هم حق است که آنها را در نیل به فنا کمک می کند* . در اشارت بدین نکته هم که انسان ولادت ثانی خویش (§ ۱۰۵ هـ) و آنچه را از مرگ در عالم حس و تجدید حیات در عالم غیب حاصل می کند به عنایت و هدایت حق مدیون است، از زبان تن های از خواب بسته تعبیر قرآنی *رَبَّنَا أَخْيِثْنَا* (۱۱/۴۰) را به کار می برد* .

ب

در احوال پیامبر نیز این نکته را که وی چون خلیفه حق و انسان کامل محسوب می شد از هر دو کون آزاد بود، در اشارت قول *امیرالمؤمنین* مستند این معنی می سازد که خداوند وی را به همین سبب شاهد خواند *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا* (۴۴/۳۳) را در حق وی به بیان آورد، چرا که شهادت جز از آنکس که آزاد باشد مسموع نیست و شاهد خواندن وی از جانب خداوند درواقع مبنی بر همین معنی است که او از هر دو *کُونُ حُرٌّ* بود* . و این نکته را که وی در عین حال جهان ما *سَوَى* را به کلی به زاغان مردار جوی رها کرد و خود دیده از نور حق که استغراق در آن کمال مشاهده و تحقق فنای عاشق در معشوق است برنداشت، مستند به *کَرِيمُهُ مَازَاغَ الْبَصَرِ وَمَاطَفِي* (۱۷/۵۳) می یابد* . و اینهمه نشان می دهد که مولانا قرآن کریم را منبع و منشأ تمام تعالیم و آراء خویش از تصوف تا اخلاق تلقی می کند و غلبه معانی قرآن بر فکر و بیان او ازینجاست.

پ

۲۰۸

تعظیم فوق العاده مولانا در حق قرآن کریم که از آن به کتاب و ذکر و نبی هم گاه تعبیر می کند همواره با نوعی تسلیم و انجذاب روحانی مقرون

۲۰۷/الف: ۲۹۶/۱ ، ۲۹۷/۱ و ۱۳۷۱/۲ ب: ۷۴۷/۱ ، ۴۲۵/۱ ، ۳۶۷۵/۱

پ: ۳۸۲۵/۱- ، ۳۹۵۴/۱

است و حال وی در برابر این وحی مبین الهی به نوعی فناء در ذکر و فناء در مذکور، یا به آنچه صوفیه فناء در شیخ و مرشد می خوانند شباهت دارد. و این مایه استغراق در معانی و اسرار قرآن در نزد مولانا می بایست تا حدّ قابل ملاحظه‌یی با تجربه عرفانی که تحقق به حقایق و اسرار آن را برای عارف کامل ممکن می دارد مربوط بوده باشد.

الف

خود وی مخاطب واقعی قرآن را کسانی می داند که چشم روشن دارند و همه چیز را مظهر آیات حق می یابند*. معهذا این را هم خاطر نشان می کند که صحابه رسول با وجود تحقق به معنی قرآن اکثر حافظ قرآن نبوده اند*. کسانی هم که فقط به لفظ و ظاهر آن قانع و خرسند گشته اند البته به ادراک لطایف و اسرار آن راه نیافته اند و برخلاف اهل هدایت که تمام الفاظ و حروف آن را چون از حضرت مولی البشر می آید با چشم جان می نگرند* اهل ضلال از نور قرآن چیزی جز ظاهر آن درک نمی کنند و آنچه را ورای ظاهر آن هست نمی بینند*. ولیکن عامه هم که پای بند لفظ و ظاهر مانده اند از آنها بهتر به نظر نمی آیند و گویی آنها نیز «اهل قل» و مخاطب به لفظ شریعت و تکلیف به شمار نمی آیند.

ب

مولانا به طرز تلقی عوام از قرآن عزیز غالباً تعریض و اعتراض دارد، چرا که آنها از قرآن دل به لفظ ظاهر بسته اند و مثل ضریران از هدایت انوار آن محروم مانده اند. درباره بعضی از آنها می گوید که فقط وقتی خویشتن را دستخوش دیو و وسوسه او می پندارند اعوذ و فاتحه می خوانند*. بعضی دیگر فایده فاتحه و القارعه را در دفع دغدغه ناشی از خواب ناخوش* و خاصیت یاسین و انعام را در رهایی از گرفتاریهای عادی می پندارند*، چنانکه قصه های آن را نیز کسانی هستند که همچون سایر قصه ها برای رهایی از وسوسه ها می جویند*. این طرز تلقی عامیانه از قرآن کریم امری است که مولانا مخاطب را از آن تخذیر می کند و وی را همواره به تأمل در معانی و تحقق به لطایف و اسرار آن دعوت می کند.

پ

تعظیم و تکریم ظاهری و خالی از شناخت بعضی عوام متشرعه و خواص اهل دعوی را هم درین باب مولانا از آن جهت که بر معرفت و اعتبار مبتنی نیست به چشم قبول نمی نگرد. فی المثل این نکته را که قانعی طبوسی ملک الشعراء قونیه تضمین الفاظ قرآن را در شعر سنایی دستاویز اعتراض در حق حکیم غزنوی می یافت قابل اعتنا نمی شمرد (§ ۱۳۴ الف) و خود وی هم مکرراً اجزاء آیه و الفاظ قرآن را در طی ابیات مثنوی درج و اخذ می نماید و این را متضمن تیمن و تبرک هم تلقی می کند.

ت

مولانا در تمام احوال نهایت تکریم قلبی را نسبت به این کتاب عظیم و

وحی مبین که هر چند لفظ آن از لب پیغمبرست کلام الهی است* نشان می دهد. و اگر در موارد چند (§ ۱۴۰ ج) طرز اشارتش محل تأمل به نظر می رسد، این شیوه قول او مبنی بر آنگونه بی تکلفی هاست که انس دایم و الفت صمیمانه، حتی نسبت بدانچه بیش از حد تصور عظیم و رفیع است، در خاطر انسان به وجود می آورد. با اینهمه درین باره آنچه را ترک ادب محسوبست (§ ۱۴۶ ب) به هیچ گونه عذرو محمل نمی توان از وی نادیده گرفت [۲۷].

ث

در هر حال تعظیم و تکریم قلبی فوق العاده‌یی که گوینده مثنوی همه جا نسبت به کلام الهی دارد نشان می دهد که مولانا معرفت و نجات عارف را در خارج از قلمرو وحی نمی جوید و از آنچه در جواب طعنه زننده بر مثنوی می گوید (§ ۲۶۴ پ) نیز پیدااست که نزد وی آنچه را مطلوب عارف و ضالّه اهل حکمت محسوبست در قلمرو وحی باید جستجو کرد نه جای دیگر.

ج

* ب: ۲۰۸/۳۶۴۰ ، ۳/۱۳۸۶ ، ۵/۱۳۲۰ ، ۳/۴۲۳۰ پ: ۵۵۲/۶ ، ۲/۲۲۴ ،

۵۳۳/۶ ، ۴/۳۴۶۳ ث: ۴/۲۱۲۲

نی حدیث راه پرخون می کند

۸

از مشکاتِ نبوت

۲۰۹

توجه فوق العاده‌یی که در مثنوی به نقل و شرح حدیث یا تمسک و استشهاد بدان هست، غیر از آنکه اقتضای طرز فکر و لازمه نوع تربیت مولانا است تا حدی نیز ناشی از شیوه بیان خاص مجالس وعظ و تذکیر است که سبک بیان مثنوی بر آن مبتنی است. چرا که در اینگونه مجالس از قدیم گوینده وقتی بیشتر به نقل ابیات^۱ یا حکایات سلف^۲ توجه می کرد، هر چند نزد عوام مستمعان روز بازاری می یافت نزد متشرعه مورد طعن واقع می شد،^۳ و مذکری که درین مجالس از **قَالَ اللَّهُ** و **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ** که لازمه نقل و تفسیر آیات و احادیث است غافل می ماند، مورد تخطئه فقها می گشت^۴ و تدریجاً از قبول عام هم که به سبب همان گونه قصه ها و ابیات به مجالس وی روی آورده بودند می افتاد [۱].

الف

مجالس وعظ چون دنباله حلقه های وُعَاط و قُصَاص مساجد در قرون نخستین اسلامی بود [۲] چیزی از سنت آن مجالس را که عبارت از نقل و تفسیر آیات احکام و شرح و تفصیل قصص قرآن به کمک اخبار و احادیث بود، در ادوار بعد هم همواره با خود داشت، و از این رو با آنکه در حوزه مریدان مولانا و پدرش مجالس تذکیر غالباً متضمن معانی صوفیه و حکایات اولیاء هم بود، مولانا در نقل احادیث نبوی و در شرح و تفسیر آنها هم مثل آنچه در باب قرآن شریف معمول بود اهتمام خاص داشت، و چون تمام عناصر این مجالس هم به نحوی در مثنوی و در مجالس نظم آن انعکاس داشت لاجرم ضرورت احوال نمی توانست گوینده مثنوی را از توجه به احادیث و توغل در معانی و الفاظ آن غافل گذاشته باشد.

ب

اما بر رغم احادیث بسیار که به لفظ یا معنی و به تصریح یا اشارت در مثنوی مذکور است در طبقات حنفیه معروف به الجواهر المضية که ذکر مولانا جلال الدین در

آن در ردیف مشاهیر علماء حنفیه آمده است، با آنکه نویسنده به تبهر مولانا در مذهب و فقه و علم خلاف تصریح دارد^۵، به این نکته که وی راوی حدیث و مُحدّث هم بوده باشد اشارت نیست. و اینکه مولانا در علم حدیث شیخ روایت داشته است یا نه امریست که از روایات موجود چیزی درین باب معلوم نیست، فقط از فحوای قول فریدون سپهسالار که تبجروی را در «اقسام لغت و عربیت و فقه و حدیث» تصریح می کند این اندازه برمی آید که مولانا در همه این فنون اجازات عالی حاصل فرموده بود^۶، و شک نیست که روایات اینگونه مناقب نامه ها را نمی توان خالی از مبالغه و مسامحه یافت.

پ

البته تعداد زیادی احادیث در مثنوی هست که مستند اکثر آنها را در صحیح مُسَلِّم و بُخاری و سایر مسانید و صحاح اهل سنت می توان یافت. اما قسمتی از این احادیث نیز روایات صوفیه است، که مجموعه «سنن الصوفیه» ابوعبدالرحمن سُلمی نيسابوری (وفات ۴۱۲) صوفی و مفسر و محدث معروف منشأ عمده آنها محسوبست، و با آنکه کتب صوفیه و حتی کتاب احیاء علوم الدین غزالی از آنها مشحون است، تعدادی از آن احادیث را مُحدّثان مصنوع می شناخته اند^۷. مع هذا مولانا به سبب وحدت یا توافق مشرب غالباً به روایات سُلمی استناد دارد و آنگونه که از جای جای مثنوی برمی آید بر اقوال او در تفسیر هم اعتماد می کند، و در مناقب افلاکی نیز حکایتی هست^۸ که نشان می دهد مولانا یک تن از مریدان را که برای وی نسخه یی از حقایق التفسیر سُلمی را کتابت کرده بود مورد عنایت و نواخت فوق العاده می دارد.

ت

به هر حال پیداست که غیر از احادیث مذکور در صحاح، سنن صوفیه و روایات آنها هم از طرق مختلف در ذهن مولانا راه داشته است، و چون مضامین اکثر روایات آنها هم بیشتر متضمن فضایل اعمال یا مکارم اخلاق بوده است ناقلان آنها برخلاف محدثان فقها در نقد اسانید هم تدقیق و موشکافی بسیار لازم نمی دیده اند. چنانکه از امام احمد بن حنبل نقل است که چون در باب حلال و حرام و سنن و احکام از رسول روایت آریم در مورد اسانید سختگیری کنیم، و چون درباره فضایل اعمال روایت نماییم در مورد اسانید آسان گیریم. همچنین محیی الدین نَوَوِی خاطر نشان می کند^۹ که علماء سنت در نقل آنگونه روایات که هدف آنها نشر مکارم اخلاق و تأیید سنت و سیرت رسول باشد ظاهراً بدان سبب که با قرآن مغایرت ندارد اشکالی نمی دیده اند و قسمتی از آنچه در سنن الصوفیه و سایر روایات متصوفه نقل می شده است نیز ظاهراً از همین مقوله محسوب بوده است.

ث

۲۱۰

انعکاس این اندازه احادیث در مثنوی و همچنین در مجالس سبعه و فیه مافیه حاکی از استغراق ذهن گوینده در سنت و در سیرت رسول است، و از همین روست که پاره‌یی حکایات مأخوذ از روایات مغازی و سیرهم هرچند بدانصورت که در مثنوی هست ظاهراً اصل و مستند قابل اعتمادی ندارد (§ ۱۶۷ ب) و شاید اکثر مأخوذ از روایات عوام صوفیه بوده باشد، از استغراق خاطر مولانا در سیرت پیغمبر که زهاد و صوفیه از قدیم به حکم اشارت قرآن کریم (۲۱/۳۳) آن را برای خود نمودگار عمل می‌شناخته‌اند حکایت دارد.

الف

باری احادیث نبوی در نزد صوفیه که قدماء آنها غالباً از اشتغال به نقل و جمع آن اجتناب داشتند و توجه به این کار را گرایش به علم قال که ورای طریق آنهاست تلقی می‌کردند، در حوزه مولانا با تکریم و علاقه بسیار نگرسته می‌شد. اما آنجا که این احادیث به حلال و حرام تعلقی نداشت، آن تدقیق و تعمیقی هم که در نزد فقها و اهل حدیث در نقد متن و اسانید آن الزام می‌شد در مجالس صوفیه غالباً متروک و منسوخ بود. باینهمه برخلاف بعضی از قدماء صوفیه که اشتغال به حدیث و مسافرت در طلب آن را مستحسن نمی‌شمردند، درین ایام ظاهراً از تأثیر طریقه ابوحامد غزالی و شیخ نجم الدین کبری و شیخ شهاب الدین عُمَرِ سُهْرَوَرْدی که اشتغال به حدیث را توصیه می‌کردند، توجه به حدیث به طور قابل ملاحظه‌یی در بین صوفیه رایج شد، و مخصوصاً احادیث قدسی که متضمن حقایق ذوقی صوفیه یا موافق با آن بود مورد توجه خاص آنان واقع می‌گشت. و اینکه مجموعه‌یی از این احادیث هم تحت عنوان مشکاة الانوار مقارن همین ایام به وسیله شیخ محیی الدین بن عربی (وفات ۶۳۸) تدوین شد شهرت و رواج فوق العاده این نوع احادیث را که در مثنوی هم تعداد زیادی از آنها هست در نزد متصوفه عصر مولانا نشان می‌دهد.

ب

به علاوه صوفیه و سایر اهل سنت، برخلاف کسانی از مسلمین که تسلیم و قبول اکثر صحابه حاضر در سقیفه بنی ساعده را در بیعت با ابوبکر دستاویز طعن در حق آنها تلقی کرده‌اند و این بیعت را در مقابل آنچه در غدیر خم متضمن نص ولایت بود تمرد از حکم رسول شمرده‌اند، غالباً صحابه را بدان سبب که ناقلان حدیث رسول

→

۱۷۳ - ۴ - یاقوت، معجم البلدان ۳/ ۳۴۴ - ۵ - الجواهر المضية ۲/ ۱۲۴ - ۶ - رسالة

فريدون/ ۳۰ - ۷ - سیوطی، اللآلی المصنوعة ۲/ ۱۷۸ - ۸ - مناقب ۲/ ۴ - ۶۰۳ - ۹ -

تهذيب/ ۳۸ ~

و حافظان سنت وی و به هر حال تربیت یافتگان و یاران پیامبر محسوب می شده‌اند به دیده تکریم فوق العاده می دیده‌اند و حتی طعن و سب آنها را ناروا و مستوجب عقوبت و تعزیر شرعی می دانسته‌اند [۳]. همچنین قدماء صوفیه بعضی از صحابه را به چشم پیشروان طریقت و واقفان اسرار شریعت می نگریسته‌اند، و اینکه نام تعدادی از خاصان آنها در شمار رهروان طریق زهد و سلوک در آثار متصوفه مذکورست [۴] نشان می دهد که صوفیه لااقل عده‌یی از صحابه را قدوة خویش می شمرده‌اند، و عجب نیست که در روایات منقول از آنها جایی برای شک و اعتراض نیافته باشند و روایات منقول از آنها یا مربوط به آنها را مثل اقوال مشایخ خویش با تکریم و قبول تمام تلقی کرده باشند.

پ

بدینگونه وجود صحابه در سلسله اسانید، احادیث نبوی را در نزد صوفیه از نقد و تدقیق بی نیاز می داشت، چنانکه مجرد انتساب متن احادیث هم به تقریر رسول آنها را ظاهراً به عنوان کلام انسان کامل مرادف وحی و مثل آنچه حق بر ضمیر عارف واصل الهام کرده باشد مفید قطع و یقین می ساخت. از همین روست که حتی در آنچه به سنن شریعت و حلال و حرام تعلق ندارد نیز مولانا تصریح می کند که در همه حال قول پیغمبر قبولش فرض است* و وراى قرآن که معجزه رسول محسوبست [۵] هر کلمه و آواز او نیز همچون معجزه‌یی است*، و چون بر وفق اعتقاد وی، بر اولیاء هم نوعی وحی که صوفیه وحی دل می خوانند (§ ۱۰۵ فا) القاء می شود حدیث رسول از این لحاظ نیز نمونه کامل و ممتاز وحی قلبی اولیاء محسوبست، و از آنجا که در وجود رسول آنکس که وحی قلبی بر وی القاء می شود صاحب مرتبه نبوت هم هست پیدااست که اینگونه وحی او از آنچه بر سایر اولیاء به طریق وحی دل نازل می گردد برترست و بدینگونه حدیث وی نیز تا حدی در حکم وحی محسوبست و در تفوق آن بر هر حدیث دیگر جای تردید نیست.

ت

۲۱۱

این نکته که مولانا بدان تصریح ندارد و با اینهمه از آنچه خود او در باب وحی اولیاء می گوید هیچ تردیدی در اعتقاد او بدین امر باقی نمی ماند نشان می دهد که مولانا حدیث رسول را در مرتبه‌یی از قدس و عظمت می یابد که هیچ گونه نقد و بحثی در صحت صدور آن را هم مجاز نمی داند، چنانکه صحابه را نیز چون در

همه احوال اهل صدق و عدل می‌پندارد در توثیق و تعدیل آنها به عنوان ناقل یا راوی حدیث حاجت به اهتمام و تدقیق نمی‌یابد و هر چه را به عنوان حدیث رسول از قول آنها تلقی می‌کند، خاصه وقتی متضمن فضایل اعمال و مکارم اخلاق هم باشد، درخور نقل و استناد می‌یابد و برخلاف اهل حدیث به نقد متن یا اسانید آنها التفات نمی‌کند. ازین رو عجب نیست که بعضی از آنچه وی به عنوان حدیث نقل می‌کند درواقع کلمات مشایخ قدما یا امثال و حکم منسوب به اقدمین حکما بوده باشد نه احادیث صحاح.

الف

اینکه یکجا در جواب پرسنده‌یی که از وی در باب تعارض فحوای دو حدیث سؤال می‌کند مولانا می‌کوشد تا تعارض احتمالی یا موهوم سؤال کننده را رفع نماید و بین این حدیث نبوی که می‌گوید *الرَّضَا بِالْكَفْرِ كُفْرٌ* و این حدیث قدسی که می‌گوید *مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي فَلْيُظْلَبْ رَبًّا سِوَايَ*، در مثنوی جمع و تلفیق کند*، نشان آن است که در نقل احادیث به نقد متن و سند توجه ندارد و با شیوه اهل جرح و تعدیل که همواره در هر حال نقد متن و اسانید را برهر امر دیگر مقدم می‌دارند [۶] موافق نیست، اما همین سعی در جمع و تلفیق که طرز تلقی مولانا را از حدیث نشان می‌دهد البته غور و تعمق در مضمون حدیث را که چیزی جز آن در نقل و عاظ و زهاد منظور نیست، در نزد وی در چهار چوبه تعلیم صوفیه مقید می‌دارد.

ب

فی المثل درین مورد که نظیر آن را امام غزالی هم به بیان دیگر در کیمیای سعادت^۱ مطرح می‌کند، مولانا می‌کوشد تا تناقض ظاهری بین مضمون دو حدیث را رفع کند و پرسنده را به تفاوت بین قضا و امر مقضی که متعلق آنست توجه دهد. درواقع اینجا بحث با مسأله اراده خداوند ارتباط پیدا می‌کند و علم و اراده حق به کفر کافر. متکلمان سنی هم که درین باب آنچه را معتزله از این مسأله استنباط نموده‌اند و آن را دستاویز قول به قدرت انسان بر فعل یافته‌اند رد کرده‌اند غالباً مثل آنچه مولانا درینجا مطرح می‌کند جواب داده‌اند که کفر کافر مقضی است، قضاء حق نیست، امریست که متعلق آن و غیر آن است و ازینجاست که رضاء به کفر کفرست اما رضاء به قضاء واجب. [۷]

پ

به هر حال طرز تلقین بین دو حدیث درینجا معلوم می‌دارد که مولانا در آنچه به حدیث رسول مربوط است به خود اجازه بحث در صحت و سقم روایت را نمی‌دهد و حتی درینجا که مسأله به بحث در یک مسأله مربوط به اصول عقاید اهل سنت راجع می‌شود لازم نمی‌داند از خود بپرسد که آیا هر دو حدیث به یک اندازه شهرت و اعتبار دارند یا نه؟ از همین روست که در موارد دیگر هم وقتی حدیثی را در تأیید

ت حدیثی دیگر نقل می کند یا با آن درمی آمیز به این مسأله توجه ندارد که آیا آن احادیث از حیث صحت و اعتبار می توانند یکدیگر را تأیید یا تکمیل کنند؟

فی المثل در مورد قلب و دگرگونیهای آن، یکجا* به این حدیث که می گوید: إِنَّ هَذَا الْقَلْبَ كَرِيشَةٍ بِفَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ يَقلِبُهَا الرِّيحُ فَظَهَرَ الْبَظْنُ^۲ اشارت می کند و قلب را از زبان حدیث به پری تشبیه می نماید که در بیابانی اسیر صرصریست و بلافاصله در جای دیگر* این حدیث دیگر را که می گوید قلب از دیگر جوشانی که در درونش آب غلیان دارد بیشتر دگرگونی دارد — لَقَلْبُ ابْنِ آدَمَ أَشَدُّ انْقِلَابًا مِنْ الْقَدْرِ إِذَا اجْتَمَعَتْ غَلِيًّا^۳ نیز در دنبال آن می آورد تا دگرگونی دایم احوال قلب انسان را از طریق حدیث نبوی برای مخاطب قابل قبول سازد و دیگر به اینکه تا چه حد می توان بر متن و اسناد این دو حدیث اعتماد کرد و از آنها یکی را مؤید دیگری شناخت کار ندارد.

ث

چنانکه در جای دیگر* هم در طی دو بیت این دو حدیث را که در یکی گفته می شود مَادُمْتُ فِي صَلَاةٍ فَأَنْتَ تَقْرَعُ بَابَ الْمَلِكِ^۴ و در دیگری خاطر نشان می گردد که مَنْ قَرَعَ بَابًا وَلَجَّ وَلَجٌ^۵ به هم درمی آمیز و از اینکه بر وفق حدیث، رکوع و سجود نماز حکم حلقه کوفتن بر در را دارد و بر موجب حدیث دیگر، آنکس که دری را می کوبد و جد می ورزد لاجرم بدانجا راه می یابد، نتیجه می گیرد که پس در سایه جد نیل به بخت و مراد ممکن هست*، اما درین باب که این دو حدیث از حیث متن و اسناد تا چه حد قابل اعتمادست مجالی برای فحص و تحقیق پیدانمی کند و به این نکته که حدیث اول ظاهراً مبنی بر تعلیمات صوفیه است و بعضی محدثان عبارت مَنْ قَرَعَ بَابًا وَلَجَّ وَلَجٌ را هم از مقوله حدیث تلقی نکرده اند^۶ اهمیت نمی دهد.

ج

در هر حال محتمل است بعضی ازین گونه احادیث هم از مجالس وعظ یا فواید والدش بهاء ولد در ذهن مولانا راه یافته باشد [۸] و پیداست که در مجالس وعظ و تذکیر کمتر فرصت آن بود که واعظ، خاصه اگر صوفی و غیر محدث بود، در متون و اسانید احادیث به نظر نقد بنگرد. ازین رو مولانا هم غالباً احادیث مشهور متداول را به مجرد همین عنوان که قول رسول محسوبند چیزی از مقوله امر واجب التصدیق تلقی می کند و آن ها را بی هیچ تردید و تأمل مستند قول خویش می سازد.

چ

۱/۲۱۱ — کیمیای سعادت ۶۰۶/۲ — ۲ — مسند احمد ۴/۱۹ — ۳ — همان کتاب

۴/۶ — حلیة الاولیاء ۱۳۰/۱ — ۵ — احادیث مثنوی ۲۹/۱ — ۶ — ابوالمحاسن، اللؤلؤ

المرصوع/۷۳

۲۰۴۷/۵، ۲۰۴۸/۵: ج ۱۶۴۳/۳، ۱۶۴۱/۳: ث ۱۳۶۲/۳: ب* ۲۱۱

۲۱۲

باری احادیث مثنوی با آنکه همه جا متضمن معانی مربوط به فضایل اعمال و مکارم اخلاق است از حیث مضمون و معنی تنوع قابل ملاحظه‌یی نیز دارد. چنانکه تعدادی از آنها احادیث قدسی است، پاره‌یی شامل سخنان پیغمبر درباره خود وی یا یاران است، بعضی در باب انبیاء یا اولیاست، برخی متضمن تعلیم شریعت یا آداب سنت است، معدودی درباره مبدء و معاد یا احوال و اوصاف اُمت است و عده‌یی هم مشتمل بر عقاید و احوال صوفیه است که آنچه در باب حکمت و اخلاق و دین هم درین احادیث هست خود با مشرب صوفیه غالباً توافق دارد. در واقع در شرح و تفسیر تمام احادیث و حتی در طرز تمسک و استشهاد بدانها نیز مولانا، چنانکه از وی باید انتظار داشت، مشرب متصوفه را ملاک می‌سازد و تنوعی که در اقسام احادیث مثنوی هست نیز با وحدت ذوق و مشرب مولانا در همه حال مغایرت ندارد.

الف

احادیث قدسی که در مثنوی مذکورست بعضی شامل روایات راجع به انبیاست، مثل خبری که در باب عتاب حق با موسی * به صورت قصه‌یی کوتاه آمده است و مأخذ آن حدیثی قدسی است که طی آن خداوند در قیامت به فرزند آدم عتاب می‌کند که من رنجور بودم عیادت نمی‌کردی: *إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَغُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضٌ فَلَمْ تَعُدَّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عِدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ.*^۱ مولانا حدیث را به صورت قصه عتاب حق با موسی و ظاهراً از طریق اخذ از غزالی^۲ آورده است تا به مضمون آن که به هر حال مشتمل بر فضایل اعمال است قدرت تأثیر بخشد. اما پیداست که متن حدیث باید بدان سبب که با مشرب صوفیه توافق دارد و از اتصالی که به اعتقاد صوفیه بین انسان با خداوند باری هست حاکی است مورد توجه خاص مولانا واقع شده باشد.

ب

بعضی دیگر از ینگونه احادیث قدسی هم که اختصاص به احوال انبیا ندارد باز معرف همین مشرب صوفیه است. از آنجمله حدیث قُرْب النَوَافِل است که ضمن آن می‌گوید: *وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ*^۳ که نزد صوفیه شهرت بسیار دارد و ابن عربی هم در فص آدمی از فصوص الحکم به مناسبت آنکه در متن حدیث لفظ سمع و بصر می‌آید نه اُذن و عین، در ینجا خاطر نشان می‌کند که حدیث ناظر به صورت الهی انسان است که جلوه گاه صفات و اسماء حق محسوبست و در مثنوی * هم به

پ

مضمون یا فحوای این حدیث اشارتها هست.

در یک حدیث قدسی دیگر پیغمبر می گوید که حق فرموده است، من نكنجم در خم بالا و پست* و با اینحال قلب بنده مؤمن گنجایی مرا دارد: لَا يَسْتَعْنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْتَعْنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ^۴ و مولانا در دنباله نقل آن هم از زبان حق مناسب این معنی می گوید که اگر مرا می جویی در دل بنده مؤمن بجوی*، و جای دیگر که نیز به همین حدیث نظر دارد* از زبان حق می گوید قلب مؤمن آینه‌یی است که بدون آن زمین و آسمان نمی تواند نور مرا تحمل کند*. این نکته که وجود انسان مرآت حق است و خداوند چهره اسماء خود را درین مرآت می بیند در فصّ شیشی از فصوص الحکم ابن عربی هم هست و سایر صوفیه نیز بدان اشارت دارند.

ت

مضمون حدیث گنج مخفی هم که می گوید: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِي أُعْرَفَ^۵ انسان را در واقع آینه‌یی می سازد که حق در آن جلوه گری می کند و شناخته می آید در مثنوی* مورد اشارت هست و مولانا ضمن اشارت به این حدیث معروف که صوفیه غالباً آن را نقل می کنند و اهل حدیث آن را از کلام پیغمبر نمی دانند^۶، یکجا* نقش انسان را درین تجلی بدینگونه توجیه می کند که چون این گنج مخفی از پُری و سرشاری که داشت جوش کرد، خاک را سلطان اطلس پوش کرد و در حقیقت وی را خلیفه الهی در عالم و تابان تر از افلاک ساخت. جای دیگر* که هم به طور اشارت به تفسیر این حدیث می پردازد نشان می دهد که آن گنج مخفی چون جز در قلب انسان نمی گنجد پس این خانه را که شامل نفس انسان و خودیهای او نیز هست باید ویران کرد تا بدان گنج که در زیر خانه است دست توان یافت، و این نیز نتیجه‌یی است که بر وفق مشرب صوفیه ازین حدیث اخذ می کند.

ث

این هم که جای دیگر* در اشارت به این حدیث ضمن درج و تضمین قسمتی از آن از زبان حق می گوید که من گنجی پنهان و رحمتی ناپیدا بودم اُمّت هدایت یافته (=مهدیه) را برانگیختم، نتیجه صوفیانه دیگرست که از حدیث می گیرد تا باز مفهوم خلافت الهی را در وجود «اُمّت مهدیه» و امام آن که رسول یا قرآن است نشان دهد و بر وفق عقیده صوفیه نور محمدی را غایت خلقت عالم فرانماید، چنانکه وقتی از یک حدیث قدسی دیگر از زبان حق گفته می آید که قصد من از آفریدن خلق احسان بوده است، ازین کار برای خود سودی نخواسته‌ام بلکه خلق را بدان سبب آفریدم تا آنها از من سودی حاصل کنند*. با آنکه اصل حدیث از روایات صوفیه است و با اندک تفاوت در سخنان امیرمؤمنان آمده است^۷، از اشارت

به فحوای آن و اینکه به صراحت در لفظ حدیث آمده است إِنَّمَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِي يَرْبَحُوا عَلَيَّ لَا لِأَنْ أَرْبَحَ عَلَيْهِمْ^۸، مولانا به طور ضمنی به بیان این نکته نظر دارد که اشارت آخِیْتُ أَنْ أُعْرِفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِي أُعْرِفَ به غایت وجود انسان مربوط است. و چون مولانا مثل اکثر متصوفه وجود اُمت مهدیه و بعثت رسول مکی را هم غایت نهایی بعثت سایر انبیاء می داند، به این طریق غایت وجود انسان در امر خلقت به غایت نور محمدی منجر می شود (§ ۳۴۸ ج) و این نکته‌ی است که حدیث كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ^۹ هم بدان اشارت دارد و غیر از مولانا*، ابن عربی هم در فَصَّ شَيْئِي از فُصُوصِ الْحِكْمِ، در بیان غایت نور محمدی آن را خاطر نشان می کند.

ج

اشارت به یک حدیث قدسی دیگر که خداوند در طی آن به پیغمبر لَوْلَا كِي لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ می گوید و تأکید می کند که اگر وجود تو مراد و مقصود نمی بود افلاک را نمی آفریدم، نیز در کلام مولانا متضمن همین معنی است* . و اینکه خداوند او راه از سایر انبیا تخصیص می کند در مثنوی بدینگونه توجیه می شود که محمد وجودش با عشق پاک همراه بود و تنها وجود او بود که در عشق به منتهی رسیده بود و بدینگونه غایت وجود افلاک را مولانا در وجود رسول و در مفهوم تحقق عشق پاک توجیه می کند، و این همان عشق است که در مثنوی و در تمام اقوال مشایخ صوفیه از آن سخن در میان می آید و هرچند کمالش در وجود پیغمبر مکی تحقق دارد، انبیاء دیگر و همچنین اولیاء مشایخ هم ذوق روحانی خویش را از آن دارند.

چ

۲۱۳

البته اشارت به احوال انبیاء و اولیاء هم در ضمن احادیث قدسی که در مثنوی آمده است هست. از جمله سؤالی که موسی در باب سرّ خلقت و راز مرگ (§ ۸۲ ث)، از پیشگاه حق می کند که خدایا خلقی را می آفرینی و آنگاه هلاک می کنی: خَلَقْتَ خَلْقًا وَ أَهْلَكْتَهُمْ* بر آنچه مولانا آن را حدیث قدسی تلقی

۱/۲۱۲- مسند احمد ۴۰۴/۲ ۲- کیمیای سعادت ۵۸۱/۲ ۳- جامع صغیر ۷۰/۱
 ۴- عوارف المعارف، حاشیه احیاء ۲۵۰/۲ ۵- احادیث مثنوی ۲۹/ ۶- اللؤلؤ
 المرصوع ۶۱/ ۷- ابن ابی الحدید ۵۶۰/۴ ۸- احادیث مثنوی ۵۸/ ۹- مسند احمد ۶۶/۴
 ۲۱۲/ * ب: ۲۱۵۶/۲ پ: ۱۹۳۸/۱ ت: ۲۶۵۳/۱ ، ۲۶۵۵/۱ ، ۳۰۷۱/۶ ،
 ۳۰۷۵/۶ ث: ۳۰۲۹/۴ ، ۲۸۶۲/۱ ، ۲۵۴۰/۴ ج: ۳۶۴/۲ ، ۲۶۳۵/۲ و
 ۴۱۷۳/۵ ، ۴۵۴۲/۳ چ: ۲۷۳۷/۵

می کند مبتنی است. سؤال موسی که در جای دیگر* هم در مثنوی مطرح می شود ممکن است توجیه یا تفسیری باشد از مضمون قول اعتراض او در باب «رجفه میقات» و هلاک یاران وی. و اینجا است که صوفیه گفته اند «سطوت حدت موسی می باید تا دِمِ اِنْ هِيَ الْاِفْتِشْك^۱ تواند زد»، و این دم اعتراض آمیز که گویی موسی را نیز به همان سبب «به ضربه لن ترانی گوشمال بدادند»^۲ باید از همین تعبیر مذکور در قرآن کریم (۱۵۵/۷) مأخوذ باشد. به هر حال مولانا حکمت خلقت عالم و وجود شروری را که در آن هست در طی این سؤال و جوابی که بین خداوند و کلیم او روی می دهد به بیان می آورد.

الف

یک حدیث قدسی دیگر احوال اولیاء مخفی را که صوفیه از آنها به عنوان مستوران قباب عزت تعبیر می کنند به تقریر می آورد که بر فحوای اشارت اولیائی نَعَتْ قَبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی^۳ درسن صوفیه مبتنی است و مولانا این ستر حال آنها را در آنچه تعلق به شناخت خلق از حقیقت احوال این دوستان خدا دارد در مفهوم نسبی تلقی می کند، چرا که خلق آنها را از جهت حقیقت حالشان نمی شناسند اما مانعی ندارد که از جهت ظاهر به حال آنها معرفت حاصل کنند و می کنند، چنانکه انبیا را هم به حکم قرآن (۱۴۶/۲) از لحاظ ظواهر احوال می شناسند اما از معرفت حقیقت حال آنها محرومند، و در عین آنکه تجاهل می نمایند به ستر حال آنها جاهل هم می مانند.

ب

این مستوران قباب عزت که خاصان حق* به شمارند از آن جهت که حقیقت حال آنها از انظار خلق مخفی است رجال غیب هم خوانده می شوند و در سلسله مراتب خویش شامل اخیار و ابدال و ابرار و اوتاد و نقباء و اقطاب می گردند [۹] و در نزد صوفیه اهل کرامات محسوب می شوند. و یک تفاوت آنها با انبیاء درین نکته است که خداوند انبیاء را به دعوت کردن خلق مأمور می دارد و کرامات آنها نیز با «تحدی» همراه است و به همین سبب معجزه نام دارد، اما کرامات اولیاء با تحدی [۱۰] مقرون نیست، اخفاء آن هم برای آنها اَرْجَح است و خود آنها نیز مأمور به دعوت کردن خلق نیستند، به همین سبب حال آنها در قباب عزت از نظر عامه مستور می ماند و چنانکه مولانا هم به طور ضمنی اشارت دارد*، جز کسانی که خداوند بخواهد، هیچ کس از حال آنها آگاه نیست.

پ

البته اشارت در باب اولیاء و احوال آنها در احادیثی که صوفیه نقل کرده اند بسیارست، و از آنچه در مثنوی در باب احوال رسول و بعضی صحابه او منقول است نیز تعدادی حدیث در عین حال ضمن اشارت به احوال رسول و صحابه، مقامات

اولیاء را نیز توجیه و تبیین می کند.

ت

۲۱۴

از جمله در باره سترحال اولیاء، مولانا یکجا مضمون حدیثی را نقل می کند* که در بعضی روایات بدینگونه آمده است: **إِنَّ لِلَّهِ عِبَاداً لَيْسُوا بَأَنْبِيَاءَ لَكِنْ يَغِظُهُمُ النَّبِيُّونَ وَالشُّهَدَاءُ لِقُرْبِهِمْ وَمَكَانَتِهِمْ عِنْدَ اللَّهِ غَزَّ وَجَلَّ**^۱ و در روایت مولانا به صورت ذیل آمده است: **إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى أَوْلِيَاءَ أَخْفَاءَ، وَ پیداست که هر دو روایت از آنهاست که مستند صوفیه و موافق با مذاق آنهاست.** و از همین روست که مولانا با اشارت به آنچه خود وی درین باب روایت می کند ضمن تفسیر مضمون حدیث، حال اولیاء و انبیاء را در مقابل احوال عامه قرار می دهد و نشان می دهد که انبیاء در آنچه تعلق به سود و سودای ایمان دارد بی آنکه از خوف زیان محابا کنند خود را به خطر می افکنند و سود هم ازین سودای خویش حاصل می آرند، و اولیاء نیز بی محابا درین سودا می کوشند اما چون احوال و کرامات ایشان مستورست شهره خلقان ظاهر نمی شوند، تنها منکرانند که چون خوف زیان، آنها را ازین سودا باز می دارد از سود و سودا بی بهره می مانند.

الف

از سایر احادیث صوفیه که نیز احوال اولیاء و مراتب آنها را توجیه می کند حدیثی است که در آن اشارت به شراب الهی و نشئه روحانی آن می شود و مولانا ضمن اشارت به آن* خاطر نشان می کند که این شراب انسان را به جانب مُطرب جان می کشاند و با شراب تن که باده انگور یست طرف نسبت نیست. به هر حال مفهوم این شراب الهی که در حدیقه سنائی و بعضی دیگر از آثار متصوفه هم بدان اشارت هست [۱۱] خود از حدیثی است که در سنن صوفیه غالباً منقولست^۲ و متصوفه با تمسک بدان احوال سکر و وجد روحانی خود را توجیه می نمایند: **إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَاباً أَعَدَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ إِذَا شَرِبُوا سَكَرُوا وَإِذَا سَكَرُوا طَابُوا وَإِذَا طَابُوا طَاشُوا وَإِذَا طَاشُوا طَارُوا وَإِذَا طَارُوا بَلَّغُوا وَإِذَا بَلَّغُوا صَلُّوا وَإِذَا صَلُّوا اتَّصَلُوا وَإِذَا اتَّصَلُوا انْفَضَّلُوا وَإِذَا انْفَضَّلُوا فَتَّوْا** و **وَإِذَا فَتَّوْا بَقَّوْا وَإِذَا بَقَّوْا صَارُوا مُلُوكاً فِي مَقَاعِدِ صَدِيقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ.** اینکه سخنی چنین صوفیانه در عین حال در روایات صوفیه به امیرالمؤمنین علی هم منسوب شده است^۳ نشان می دهد که در صحاح حدیث اصلی ندارد و از همین رو کوشیده اند تا برای آنچه از مقالات مشایخ خود آنهاست مستندی قابل اعتماد بجویند. باری مأخذ حدیث در

۲۱۳/۲۰۱ - مرصاد العباد/ ۴۹، ۵۰ - ۳ - احادیث مثنوی/ ۵۲

۲۱۳/۲۱۳* الف: ۴/۳۰۰۱، ۲/۱۸۱۶ پ: ۱/۱۸۷۹، ۳/۳۶۶۶

نزد صوفیه هر چه باشد پیداست که در عین حال آن را همچون تفسیری بر آیه شریفه
 إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ (۵/۷۶) تلقی می کرده‌اند و در واقع به بیان توافق حال روحانی
 خویش با آنچه از فحوای این آیه به تأویل حاصل می شود نظر داشته‌اند. به هر حال
 در اشارت به فحوای این حدیث، مولانا این نکته را نیز خاطر نشان می کند که وقتی
 عارف از حال خویش تعبیر به سکر می کند آنکس که فهم وی به باده شیطانی مشغول
 است مَیِ رحمانی را که این مستی روحانی از آنجاست نمی تواند در تصور بیاورد.*

ب

همچنین مضمون این کلام منسوب به رسول: لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لِيَسْتَعْنِيَ فِيهِ نَبِيُّ
 مُرْسَلٌ وَلَا مَلِكٌ مُقَرَّبٌ، که معنی «وقت» و مفهوم «غیبت و حضور» را که با محو و
 فنا در مقام استغراق مناسبت دارد در نظر صوفیه توجیه می کند، و در گلستان سعدی
 هم بدان اشارتی لطیف هست [۱۲]، در مثنوی یک بار با تضمین و تفسیری موجز به
 زبان عربی* و یک بار هم به طور تمثیل و استشهاد در نوعی کلام ملّمع* مجال نقل
 می یابد، و در هر دو حال قول پیغمبر و آنچه را، وی در باب تفاوت احوال خویش
 بیان می کند همچون نمودار احوال عشاق حق و سالکان طریق عرضه می دارد. در
 واقع این تفاوت احوال را که معرف مفهوم «وقت» در اصطلاح صوفیه هم هست
 سعدی در مورد پیغمبر اکرم بدینگونه تعبیر می کند که وی گاه به ملک مقرب نیز
 نپرداختی و گاه با حَفْصَه وَ زَيْنَب در ساختی، اما مولانا در توجیه آن می گوید که
 چون پیغمبر با اهل دنیا همدلی می خواست گَلمینی یا حُمَیرا می زد* و چون جذبۀ
 عشق در گوش جانش ندا در می داد آرَحنا یا بلال می گفت*. اینکه همین طرز تلقی
 از این دو حدیث اخیر [۱۳] در کلام غزالی^۴ و همچنین در تفسیر کشف الاسرار^۵ که
 مبنی بر مجالس تفسیر و تذکیر خواجه عبدالله انصاری است نیز هست نشان می دهد
 که مولانا در اینجا در واقع یک تفسیر سنتی صوفیانه را از مسأله وقت و حال به بیان
 می آورد. در حقیقت غزالی نیز از همین نظرگاه به این دو حدیث می نگرد که
 می گوید «رسول علیه السلام وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بروی در
 آمدی» «و قالب وی طاقت نداشتی دست بر عایشه زدی و گفتی گَلمینی یا عایشه»
 «اینجا خواستی تا قوتی دهد خود را تا طاقت کشیدن بار وحی دارد» اما «چون وی
 را باز بدین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کاربر وی غالب شدی
 گفتی آرَحنا یا بلال تا روی به نماز آوردی».^۶

پ

عبارت معروف الْفَقْرُ فَخْرٌ وَ بِهِ أَفْتَحُ^۷ هم که در همین عصر مولانا غالباً به
 عنوان حدیث، مستند فخر درویشان بر توانگران تلقی می شد و در جدال سعدی با
 مدعی نیز بدان اشارت می رفت^۸ در مثنوی اهمیت نقش فقر را در نیل به تقوی نشان

می دهد. از جمله مولانا یکجا از زبان اعرابی در خطاب به زنش ضمن اشاره به این حدیث می پرسد که آیا وقتی رسول فقر را فخر خویش می خواند گزاف و مجازست؟ و خود از زبان پرسنده جواب می دهد که، نی هزاران عز پنهان است و ناز*. جای دیگر خاطر نشان می کند* که چون دست درویش به مال و نعمت و آنچه مایه کفر و طغیان است نمی رسد، فقر موجب حفظ تقوی و مایه فخر می شود و غنا نیز به همین سبب که مجالی برای امتحان کردن صبر و تقوی نمی گذارد مردودست. همچنین یکجا* که اشارت به مفهوم فقر محمدی دارد حدیث *الفقر فخری* را به مفهوم «فنا» در اقوال صوفیه مربوط می دارد و جایی نیز* مفهوم *الفقر فخری* را مستلزم قطع ارتباط با خلق و التجاء به درگاه حق که جز او هیچ کس را «غنی» نتوان خواند نشان می دهد و بدینگونه فقر صوفیه را از طریق حدیث پیغمبر توجیه و تبیین می کند. البته حدیث دیگر هم که در جدال سعدی با مدعی نیز در گلستان بدان اشارت هست، فقر را امری می داند که گاه به کفر می انجامد [۱۴] و مولانا به این حدیث نیز اشارت دارد*. با اینهمه فقر که به هر حال مبدأ حرکت در منازل سلوک صوفیه و درعین حال صورت دیگری از غایت آن که عبارت از نیل به فناست (§ ۱۰۵ زا) هم هست از آنجا که در قول *الفقر فخری* نیز بدین اشارت رفته است مستند عمده فقر محمدی محسوبست.

ت

همچنین جهاد با نفس که زهاد و صوفیه در مقابل جهاد با کافر آن را جهاد اکبر هم می خوانند در مثنوی با اهمیت فوق العاده تلقی می شود. این تعبیر که در عین حال مستند عمده ریاضات و مجاهدات صوفیه محسوبست مبنی بر روایت حدیثی است که برحسب آن وقتی جمعی از یاران رسول از غزای کفار باز می گشتند این سخن بر زبان آورد که: *رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ*، یا: *قَدِمْتُ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ*: مُجَاهِدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ. این حدیث در مثنوی* با تفصیل و تفسیر تمام مجال بیان می یابد تا بروفق اعتقاد صوفیه معلوم دارد خصم عمده بی که هر مؤمن مخلص را تهدید می کند خصم برون نیست، دشمن درونی اوست که نفس اوست. یکجانبه با توجه به همین معنی که در حدیث: *أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ*^{۱۰} هم هست، مولانا از زبان رسول خاطر نشان می سازد که اگر من شرح آن دشمن را که در جان شماست بیان کنم زهره پردلان می درد و هیچ کس را طاقت کار و حتی قوت عبادت نخواهد بود*: *لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَلَضَعِكُمْ قَلِيلًا وَلَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعَدَاتِ تَجَارُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا تَذَرُونَ وَلَا تَنْجُونَ*^{۱۱}. با آنکه مولانا جای دیگر* هم نظم معاش اهل عالم را به علت غفلت آنها از شدايد بعد الموت

می یابد و شاید درین مورد نظر به حدیثی مشابه دارد که در تصویر آن احوال می گوید: *لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَنْتُمْ لَاقُونَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَا أَكَلْتُمْ طَعَاماً عَلَى شَهْوَةٍ أَبَداً وَلَا شَرِبْتُمْ شَرَاباً عَلَى شَهْوَةٍ أَبَداً وَلَا دَخَلْتُمْ بَيْتاً تَسْتَظِلُّونَ بِهِ وَلَمَرَرْتُمْ إِلَى الصَّعِدَاتِ تَلْدُمُونَ صُدُورَكُمْ وَتَبْكُونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ*^{۱۲}، پیدا است که در هردو مورد در نزد گوینده مثنوی در نقل حدیث و در نحوه تمثیل بدان، نظر به تحذیر از مکاید نفس است، و آنچه خلق را از آن برحذر می دارد تعلق دل به عالم حسی و خطر ناشی از تسلیم به وسوسه گناه است، نه انداز از کثرت شرور در عالم، والحق چه بسیار تفاوت هست بین طرز تلقی زهاد و صوفیه عصر مولانا که این اشارت را مُشعِر بر ضرورت ترکیه نفس از وساوس ناشی از تعلقات تلقی می کرده اند با طرز تلقی نویسنده‌ی⁺ از اهل عصر ما که در یک داستان جالب تحت عنوان ابوتلفان،⁺ همین حدیث رسول را نوحه‌ی نومیدانه بر سرنوشت انسان تلقی می کند و داستانی را که شایسته خامه ولتر⁺ و شو پنهاور⁺ است به این نتیجه می رساند [۱۵]. باری مولانا در اشارت به نفس و مکاید آن جای دیگر هم به مناسبت خاطر نشان می کند که دشمن تو نفس است و نفس به ابلیس می ماند و البته نباید به وسوسه او دل داد و اعتماد کرد*. مع هذا مفهوم جهاد اکبر در حدیث رسول، معنی ریاضات صوفیه را که نزد متشرعه اهل سنت گه گاه نیز به عنوان تعبد بمالم یشرع الله دستاویز طعن در حق آنها شده است [۱۶] در مثنوی توجیه می کند.

ث

همچنین اشارت به این نکته که پیغمبر در طی حدیثی دیگر نماز را قره عین خویش می خواند: *حُبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النَّسَاءُ وَالطِّيبُ وَجُعِلَ قَرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ*^{۱۳} در مثنوی* طور یست که گویی به ایهام رایحه و طیب عالم غیب را می خواهد با آن مربوط می کند. این تلقی یادآور تفسیری است که ابن عربی در فصوص محمدی از فصوص الحکم ازین مفهوم و از تمام این حدیث دارد. و اینکه نماز را مولانا به طور ایهام همچون رایحه‌ی از عالم غیب تلقی می کند یادآور قول بعضی مشایخ است که نماز را حضور با حق یا غیبت از خویش خوانده اند^{۱۴}. حدیث نبوی دیگر که در طی آن پیغمبر می گوید: *تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي*^{۱۵} نیز در مثنوی همین حال حضور با حق و غیبت از خلق را تبیین می کند* و نشان می دهد که وقتی دل از ذکر حق غافل نیست هیچ چیز از چشم خفته وی پنهان نمی ماند* و بدینگونه مولانا قول صوفیه را که می گویند بی خواب و بی مرگ هم روزن دل به ملکوت گشاده تواند شد^{۱۶} از طریق حدیث نبوی تأیید و تبیین می کند.

ج

وجود وساوس نفسانی را هم که در نزد صوفیه برای ایمنی از آن مجاهده و ریاضت ضرورت دارد و آنها به همان سبب مراقبت احوال نفس را در امر سلوک

شرط عمده شمرده‌اند، مولانا بر مضمون حدیث دیگری که صوفیه غالباً بدان اشارت دارند مبتنی می‌دارد: لَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ أَحَدٍ الْآوَقْدَ وَكُلَّ بِهِ قَرْبَنُهُ مِنَ الشَّيَاطِينِ قَالُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمْتُ^{۱۷}. جالب آنست که این حدیث در عین حال نزاع مستمر بین خیر و شر را در نفس انسان که خود یک مضمون کهنه اندیشه ایرانی است در طرز بیان صوفیه تصویر می‌کند. چنانکه غزالی در کیمیای سعادت^{۱۸} ضمن بیان این نکته که این جنگ دایم در بین لشکر شیاطین و لشکر ملائکه در صحرای سینه انسان هست و اشتغال بدان اولین قدم مجاهده در راه دین محسوبست می‌گوید «و هر که بدین جنگ مشغول نیست از آن است که ولایت شیطان را مُسَلِّم داشته است و هر که شهوت زیر دست وی شد و به طوع شرع گشت وی را این فتح برآمد، چنانکه رسول علیه السلام گفت لَكِنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَى شَيْطَانِي وَأَسْلَمْتُ». در مثنوی یکجا مولانا به مناسبت اشارت بدین حدیث نشان می‌دهد که هر چند نورایمان غذای جان است برای اولیاء حق غذای جسم هم هست و اگر چنین نمی‌بود پیغمبر اَسْلَمَ الشَّيْطَانُ نمی‌گفت*، و جای دیگر با اشاره به همین حدیث نشان می‌دهد که عشق حتی دیورا هم می‌تواند تبدیل به فرشته‌یی کند و یزیدی را به مرتبه بایزید برساند*. بدینگونه مولانا ضرورت مراقبت در احوال نفس و نظارت در احوال و وساوس را که مجاهده اهل سلوک بر آن مبتنی است از طریق حدیث نبوی نیز تبیین و توجیه می‌کند.

ج

همچنین مولانا به مناسبت ذکر آن طعام روحانی که غذای جان صدیقان و اولیاست اشارت به حدیث دیگر می‌کند که پیغمبر وقتی یاران را از روزه وصال منع می‌کند و آنها از وی می‌پرسند که پس چرا خود وی از آن خودداری نمی‌کند در جواب آنها می‌گوید کدام یک از شما به من می‌مانید: أَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي^{۱۹}. مولانا ضمن این اشارت نشان می‌دهد که طعام دنیا و قناعت بدان انسان را از نیل به طعام الله باز می‌دارد و هر کس از طریق التزام جوع در انتظار این نواله دولت نباشد از آن محروم می‌ماند*. مولانا در همین مورد جای دیگر* به اشارت نشان می‌دهد که هر کس از این غذای الهی بهره یابد وجود وی دریایی از جوش عشق الهی خواهد بود.

ح

اینکه در یک موضع مثنوی هم مولانا با تأکید و تصریح این اشارت اَيْتُ عِنْدَ رَبِّي را کنایه‌یی از آن مایده‌یی روحانی می‌یابد که بر اقامت محمدی نازل می‌شود و برخلاف مایده‌یی که بر اقامت موسی و عیسی نازل شد انقطاع ندارد*، و نیز خاطر نشان می‌کند که این قول را بی‌هیچ تأویل باید پذیرفت*، ظاهراً از آن روست

که این تفسیر مبنی بر خاتمیت رسول است و آن امریست که البته هیچ گونه تردید و تأویل را تجویز نمی کند. چنانکه از قراین برمی آید، مولانا اینجا نظر به آن سرّ روحانی دارد که در دور خاتم به آنان که خاصان حق و اولیاء وی هستند الهام می شود و هر متشرّع عامی از آن بهره ندارد. این طرز تلقی هم هر چند تفسیر دیگری از این حدیث محسوب است با آنچه در موارد دیگر راجع به اشارت *أَيُّتُ عِنْدَ رَبِّي* در مثنوی هست منافات ندارد و آنها را نفی نمی کند.

خ

۲۱۵

به هر حال غالب این احادیث که متضمن اشارت به سیرت رسول است در مثنوی دستاویزی برای توجیه احوال صوفیه و اولیاء اهل طریقت می شود. از جمله ضرورت تحمل و صبر اولیاء و مشایخ را در مقابل ایذاء مخالفان، مولانا در حدیث مربوط به دعا کردن رسول در حق دشمنان تقریر می کند. برحسب این خبر وقتی در غزوه أُحُد دندان وی از سنگ جفای دشمنان شکست در حق آنها نفرین نکرد، برای آنها آمرزش و هدایت آرزو کرد که: *رَبِّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ*^۱، یا چنانکه در روایت دیگر هست عبارت *اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ*^۲ بر زبان آورد. در مثنوی که نظر به روایت اخیر این حدیث دارد، یکجا مضمون آن را کاشف از اذن شفاعت برای رسول می داند که در عالم ظهور و عالم کمون هر دو شفاعتگری کار اوست*، جای دیگر با اشارت ضمنی به این قول نشان می دهد که

۲۱۴/ ۲۰۱- احادیث مثنوی/ ۱۰۵ ، ۱۸۰ ۳- جامع الاسرار/ ۳۸۱ ۴- احیاء
۹۸/ ۳ ۵- کشف الاسرار/ ۱ ۶۱۴ ۶- کیمیای سعادت/ ۱ ۳۰۵ ۷- احادیث
مثنوی/ ۲۳ ۸- گلستان، باب هفتم: حکایت ۱۹ ۹- احادیث مثنوی/ ۱۵- ۱۴
۱۰- کنوزالحقایق/ ۱۴ ۱۱ و ۱۲- جامع صغیر/ ۲ ۱۲۹ ۱۳- همان کتاب/ ۱ ۱۴۵
۱۴- کشف المحجوب/ ۳۸۸ ۱۵- جامع صغیر/ ۱ ۳۲۱ ۱۶- کیمیای سعادت
۲۹/ ۱ ~ ۱۷- مسند احمد/ ۱ ۲۵۷ و ۳۸۵ ۱۸- کیمیای سعادت/ ۲ ۳۴۷ ۱۹-
صحیح بخاری/ ۴ ۱۱۸

Schopenhauer, Voltaire, Abu Telfan. Raabe +/ ۲۱۴

۲۱۴/ * الف: ۳/ ۳۱۰۰ ب: ۶/ ۶۵۸، ۶/ ۶۴۶، پ: ۱/ ۳۹۵۳ ، ۴/ ۲۹۶۰ ،
۱۹۷۲/ ۱ ، ۱۹۸۶/ ۱ ت: ۱/ ۲۳۵۷ ، ۳/ ۳۲۸۱ ، ۵/ ۶۷۲ ، ۵/ ۷۱۵ ، ۵/ ۲۸۱۹ -
ث: ۱/ ۱۳۷۳ ، ۲/ ۱۹۱۱ ، ۶/ ۳۵۲۶، ۳/ ۴۰۶۶ ج: ۲/ ۳۲۳۵ ، ۲/ ۳۵۴۹ ،
۲/ ۳۵۴۸ چ: ۵/ ۲۸۹ ، ۶/ ۳۶۴۹ ح: ۵/ ۱۷۴۳ ، ۶/ ۲۰۰۸ خ: ۱/ ۳۷۴۰ ،
۱/ ۳۷۴۱

بدون شک، آن ناحمولی هم که بعضی انبیا را به درخواست عذاب در حق قوم خویش واداشته است خود امر حق بوده است ورنه حلم انبیا همواره بدی و آزار مخالفان را تحمل می کرده است* . همچنین در جای دیگر ضمن خطابی که به طور غیرمستقیم به رسول دارد، عذر می آورد که هر چند از ظالمان اُمت آزار بسیار دیدی همواره در مقابل جفای آنها اِهْدِ قَوْمِي بر زبان می راندی* . بدینگونه مولانا تحمل و صبر خود و مشایخ قدما را در مقابل اِذاء مُنْکِرَان که شاید برخی مریدان هم گاه گاه آن را ناروا می شمرده اند، با اشارت به حدیث نَبَوِی و ذکر سیرت وی، در نظر اینگونه مریدان قابل توجیه می سازد.

الف

در عین حال از فحوای حدیثی که پیغمبر در طی آن می گوید مرا از یُونُس بن مَتّی برتر مشمرید، یا هیچ کس را نسزد که گوید من از یونس بن مَتّی برترم^۳، مولانا به این نتیجه می رسد که خواری و ذلت ظاهری اولیاء حق نشان خذلان آنها نیست، چنانکه یونس در کام نهنگ هم که رفت در حقیقت به نوعی معراج روحانی نایل آمد، از آنکه معراج [۱۷] هم از یک گونه نیست و در قرب حق بالا و زیر اهمیت ندارد* . حاصل آنکه شکست و خواری ظاهری اولیاء را نباید مثل شکست و خواری ابناء عوام تسلّی کرد و ازینجاست که پیامبر گفت: لَا تُفْضَلُونِی عَلٰی یُونُس بن مَتّی، یا: لَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ أَنْ یَقُولَ أَنَا خَیْرُ مَنْ یُونُس بن مَتّی^۴.

ب

معهدا این حدیث که در باب یونس بن مَتّی از زبان پیامبر نقل می شود با این نکته که مولانا پیغمبر را به هر حال غایت وجود تمام انبیا می داند منافات ندارد، چرا که اینجا بیشتر نظر به بیان وحدت روحانی و اتحاد معنوی انبیا که آیه شریفه لَا تُفَرِّقُ بَیْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، هم در قرآن کریم (۲/۲۸۵) بدان ناطق است دارد و اشارت به حدیث نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ^۵ در تفضیل اُمت رسول هم که در مثنوی* از آن مکرر یاد می شود در عین حال تفضیل حال رسول را نیز متضمّن هست و تاحدی از آن ناشی است.

پ

مولانا یکجا* هم در باره عیسی مسیح خبری را نقل می کند که به موجب آن چون در پیش رسول گفته شد که عیسی بر روی آب رفت وی گفت اگر درجه یقین وی زیادت شدی در هوا بر فتی^۶ و این خبر که در نزد صوفیه غالباً مذکورست و مشهور: لَوَازِدَادَ یَقِیْنًا لَمْشِی عَلِی الْهَوَاءِ^۷ در مثنوی به طور ضمنی اشارتی به تفاوت مراتب یقین در نزد اولیاء نیز دارد.

ت

۱/۲۱۵- صحیح مسلم ۱۷۶/۵ — ۲- کشف المحجوب/۱۲۶ و احیاء ۲۰۱/۳ — ۳-

۲۱۶

این توجّه به توجیه احوال صوفیه از طریق احادیث یک نمونه دیگرش در روایات راجع به صحابه است که نزد صوفیه نمونه کامل ارادت مُرید را در حق شیخ در رفتاری که با رسول داشته‌اند نشان می‌دهد و برخی از آنها در سُنن صوفیه سالکان طریق و پیشروان طریقت محسوب می‌شده‌اند.

الف

از ینجمله است آنچه در خبر راجع به اَوَیْسِ قَرْنِی آمده است که صحابی هم نبود و گویند هر چند عصر رسول را دریافت اما به صحبت وی فایز نیامد و تابعی محسوب شد. در مثنوی با اشاره به حدیثی که صوفیه در ذکر حال او نقل کرده‌اند و به عبارت‌هایی چون: اِنِّی لَا اَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ^۱، یا: اَجِدُ نَفْسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ^۲ اظهار اشتیاق و علاقه رسول را به لقای وی به بیان آورده‌اند، مولانا در یک موضع*، فحوای قول منسوب به رسول را متضمن این نکته می‌داند که چون پیغمبر بوی حق را از فاصله یمن در می‌یابد، البته بوی باطل را هم از احوال منافقان امت که از حضرت وی دور نیستند درک می‌کند، و جای دیگر* این خبر دادن رسول را از وجود اَوَیْس نام در یَمَن که صوفیه روایت افسانه‌آمیزی هم در آن باب دارند، مولانا مستندی برای توجیه اخبار صوفیه در باب بشارت دادن بایزید بسطامی به ولادت ابوالحسن خرقانی می‌یابد.

ب

حدیث دیگری هم درباره عُكَّاشَةِ بْنِ مِخْصَنِ الْأَسَدِی و بشارت آوردن وی به پایان یافتن ماه صفر هست که به موجب آن رسول گفته بود مَنْ بَشَّرَنی بِخُرُوجِ صَفَرٍ بَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ و چون عُكَّاشَه وی را یک بار از پایان یافتن ماه صفر خبر کرد پیغمبر هم او را بشارت بهشت داد. هر چند خبر مربوط به عکّاشه به این صورت رایج در روایات صوفیه در نزد مُتَحَدِّثَانِ ظاهراً از احادیث موضوعه محسوب شده است^۳ و صورت دیگری هم دارد که به مضمون این روایت مربوط نیست^۴، اما مولانا که خبر را به همین صورت در نظر دارد آن را وسیله‌ی تلقی می‌کند تا شوق پیغمبر را به خروج از دنیا و نیل به لقای مولا نشان دهد. ازین رو در نقل خبر خاطر نشان می‌کند که رحلت و انتقال رسول در ماه ربیع الاول روی داد و اظهار شوق او به خروج ماه صفر و پایان یافتن آن به خاطر همین شادی از قرب رحلت و انتقال خویش بود. البته بروفق

→ احادیث مثنوی/۱۰۲ ۴- حلیة الاولیاء ۵۷/۵ ۵- صحیح بخاری ۱/۳۶ ۶-

کیمیای سعادت ۱/۱۱۲ ۷- شرح تعرف ۲/۱۷۳

۲۱۵/الف: ۱۶۹/۶ ، ۷۷۱/۴- ، ۱۸۷۱/۲ ب: ۳/۵۱۲. پ: ۲/۳۰۵۶ ت:

روایات شیعه رحلت رسول اکرم در ماه صفر بود اما در نزد اهل سنت در ماه ربیع الاول واقع شد و اینکه مولانا می گوید که این انتقال در ربیع الاول آمد بی جدال* از آن روست که در بین روایت منقول از اهل سنت آنچه شامل سیزدهم ماه ربیع الاول است تنها روایتی است که در عین حال با روز دوشنبه که در مرثیه حسان بن ثابت بدان تصریح شده است [۱۸] توافق دارد و پیداست که مولانا درین باب از روایات شیعه آگاهی ندارد.

پ

در باب سایر صحابه هم در مثنوی پاره‌یی احادیث هست که غالباً متضمن اشارت به مناقب خود آنها یا توجیه عقاید و آداب صوفیه بر اساس احوال و اطوار آنهاست. در واقع حدیث: *طُوبَى لِمَنْ رَأَى وَلَمْ يَرَأِ مَنْ رَأَى*^۵ که مولانا آن را در بیتی ملمع گونه* نقل می کند نشان می دهد که نزد وی آنچه از طریق روایات صحابه می رسد نور مشکات نبوت محسوبست و به همین سبب هرگونه ظلمت را رفع و کشف می کند. در تبیین این دعوی که متضمن تعظیم صحابه است نیز خاطر نشان می نماید که اگر چراغی از نور شمع روشن شود خود آن و هر چراغ دیگر که از آن برفروزند نورشان از همان شمع است و آن نور هم خواه در شمع دیده آید یا در چراغ نور واحدی است*. به خاطر همین اتحاد روحانی صحابه و اتصال آنها با نور مشکات نبوت است که جای دیگر* با اشاره به حدیثی دیگر به این مضمون که: *أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ بَأْيِهِمْ إِفْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ*^۶، یاران رسول را از زبان وی در حکم نجوم آسمانی می خواند که باید به آنها نظر دوخت و از نورشان راه جست اما از بحث در افعال و اعمال آنها باید خودداری کرد، چرا که نطق و بحث مایه تشویش «نظر» می شود و آنجا که هدف اهتداست ممکن است نیل به هدف را ناممکن سازد.

ت

۲۱۷

معهدا در باره بعضی از صحابه که همه آنها را «جمع» و «یک اندیش» می داند، مولانا گه گاه هم به مناسبت حدیثهایی نیز نقل می کند که از تفاوت احوال و مقامات آنها حاکی است. از جمله در باب امیرالمؤمنین علی ع آنچه وی راجع به حدیث ولایت نقل می کند، هرچند با عقاید شیعه از همه حیث توافق

۱/۲۱۶ - احیاء ۱۵۳/۳ ۲ - مسند احمد ۵۴۱/۲ ۳ - اللؤلؤ المرصوع ۷۷/۷ ۴ -

الاستیعاب ۵۰۸/۲ ۵ - جامع صغیر ۵۴/۲ ۶ - کنوز الحقایق ۱۳/

۲۱۶/۲* ب: ۱۶۱/۳ ، ۱۸۲۷/۴ پ: ۲۵۸۵/۴ ت: ۱۹۴۶/۱ ، ۱۹۴۷/۱ ،

ندارد، تعظیم قدر صاحب ولایت را در نظر گوینده مثنوی نشان می دهد. اینکه مولانا در تفسیر این خبر که با عبارت مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ^۱ در غالب کُتِبَ حدیث نقل است [۱۹] خاطر نشان می کند که صاحب ولایت نیز مثل صاحب نبوت مؤمنان را به آزادی می رساند*، قول وی به طور ضمنی شامل اشارت به وحدت بین نور چراغ با نور شمع است (§ ۲۱۶ پ) که مولانا آن را تمثیل حال صحابه می داند.

الف

جای دیگر هم وقتی از زبان پیغمبر و با اشارت به فحوای حدیثی دیگر، علی ع را به این وصیت تخصیص می کند* که چون هرکسی به نوع طاعتی به حق تقرب جوید تو، به صحبت عاقل و بنده خاص تقرب جوی تا از همه پیش قدم باشی: يَا عَلِيُّ إِذَا تَقَرَّبَ النَّاسُ إِلَى خَالِقِهِمْ فِي أَبْوَابِ الْبِرِّ فَتَقَرَّبْ أَنْتَ بِأَنْوَاعِ الْعَقْلِ^۲ در واقع با این روایت که از سنن صوفیه محسوبست^۳ به طور ضمنی توجه خاص رسول را در حق علی ع که اخلاص بی مانند او را در عمل در قصه خدو انداختن خصم در روی وی* هم به طور مؤثری تصویر می کند به بیان می آورد.

ب

در باره سایر صحابه هم گوینده مثنوی همواره با لحن تکریم بسیار سخن می گوید و احوال آنها را نمونه و سرمشق سلوک روحانی نشان می دهد. از جمله در باره ابوبکر که غالباً وی را به نام صَدِیق می خواند و از ایثار وی مکرر یاد می کند، یکجا حدیثی را نقل می نماید* که در روایات صوفیه اهل سنت مشهورست و طی آن از قول پیغمبر می گوید هر کس خواهد مرده یی را ببیند که بر روی زمین می رود گو ابوبکر را ببیند: مَنْ ارَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ^۴. در واقع مولانا با نقل این سخن که نزد صوفیه اهل سنت رایج بوده است^۵ ابوبکر را همچون سالک واصلی که مفهوم حدیث صوفیانه*: مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا (§ ۱۰۵ عا) در وجود وی تحقق یافته باشد تصویر می کند. این مرگ را هم که اینجا ابوبکر نمونه تحقق آن محسوبست مولانا مرگ تبدیلی می خواند* در مقابل آنچه مرگ تحویلی باید خواند که انتقال و تحویل به گورست نه تبدل و تبدیل به نور.

پ

اشاره به ده یار مُبَشَّر* که عبارت از عَشْرَةُ مُبَشَّرَةٍ [۲۰] از اصحاب باشند نشان دیگر ازین تعظیم فوق العاده در باب خاصان صحابه است، و این نکته که در بعضی روایات این حدیث نام خود پیغمبر هم جزو این ده تن و در رأس آنهاست^۶ نشان می دهد که این تصوّر اتحاد روحانی بین صحابه و رسول که در مثنوی مکرر مطرح می شود در نزد اهل حدیث و روایات آنها هم زمینه دارد.

ت

ضمن حکایات و قصص مثنوی هم در باب سایر صحابه مخصوصاً عُمر بن

خَطَّاب، عُثْمَان، حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِب نیز اشارت آمیخته به تکریم هست و اینهمه حاکی از نظر تعظیم مولانا در حق یاران رسول به نظر می آید. از دیگر اصحاب هم که در مثنوی از آنها ضمن نقل اخبار و احادیث سخن می رود بلال حبشی و زید — زید بن حارثه — را باید نام برد.

ث

در باره بلال بن رباح حبشی که قول پیغمبر در خطاب به او در لفظ اَرِحْنَا یا بلال در مثنوی نقطه مقابل خطابش به عایشه در لفظ کَلَمْنِي یا حُمَيْرَا تَلَقَى و تفسیر می شود، این خبر هم به صورت قصه جالبی نقل می شود که چون بلال در بانگ نماز «حیّ» را «هی» می خواند* و بعضی درین باب اعتراض داشتند، پیغمبر به آنها جواب داد که همین هی گفتن بلال در نزد خدا بهتر از صد حی گفتن و قیل و قال شماست* . این خبر که به موجب آن صدق لهجه و اخلاص قلبی که در بلال بود عذر خواه نقص بیانش در آنچه به نماز تعلق می داشت می گشت، با آنکه ظاهراً اصل مُتَقَنی ندارد،^۷ بدان سبب در اینجا در مثنوی مطرح می شود تا معلوم دارد که در نزد خدا سعی در تصحیح الفاظ دعا اهمیت ندارد، آنچه مهم است صدق معنی است* .

ج

حدیث صوفیانه جالبی که در باب پرسیدن پیغمبر از زید و از حال او در مثنوی به صورت قصه یی دلکش درآمده است* در مآخذ حدیث و حتی در روایتی که خود مولانا در مجالس سبعة خویش از آن دارد به زید مربوط نیست (§ ۱۶۸ ث) اما مضمون حدیث حال اهل یقین و مشاهده را که کمال مرتبه مشایخ و اولیاست در نزد صحابه نشان می دهد. اینجا آنچه زید از مشاهده احوال افلاک و ملایک و اسرار دوزخ و بهشت نقل می کند در واقع توجیهی است بر مبنای حدیث از آنچه امثال بایزید و بعضی دیگر از مشایخ در باره اینگونه مشاهدات خویش نقل کرده اند^۸ و در اقوال صوفیه مکرر بدان اشارت هست.

چ

از دیگر صحابه مولانا حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَان را یکجا به طور ضمنی از کسانی نشان می دهد که در باب مجاهده با نفس و اسرار مکاید آن از رسول تعلیم و ارشاد می یافته اند* . در خبر هست که: قَالَ حُذَيْفَةُ كَانَ اصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنِ الْخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ قَالَ مَنْ أَنْفَى الشَّرِّ وَقَعَ فِي الْخَيْرِ^۹. مؤید این معنی هم عبارتی است که ابوالمظفر اسفراینی در دنباله این روایت حذیفه می آورد: وَأَمَّا كَانَ يَفْعَلُهُ لِنَصَحٍ لَهُ مَجَانِبَتَهُ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الشَّرَّ يَوْشُكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ: عَرَفْتُ الشَّرَّ لَا لِلشَّرِّ لَكِنْ لِتَوْقِيهِ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الشَّرَّ مِنَ النَّاسِ يَقَعُ فِيهِ^{۱۰}. به هر حال صوفیه وجه شهرت حذیفه را به صاحب السر و صاحب سرنبی به سبب وقوف وی بر همین گونه تعلیم می پنداشته اند اما در خبر هست که پیغمبر وی را بر سر حال

ح منافقان اُمت واقف کرده بود [۲۱] و صاحب سِر بودنش از اینجاست.

در مورد ابا هَریره هم که اشارتی به انبان او در عنوان یک حکایت مثنوی هست* و تفصیل آن هم تحت عنوان مِرْوَدِ اَبی هَریره در اخبار آمده است [۲۲] و مولانا در دیوان کبیر** نیز بدان اشارت دارد، حدیث زُرْعَبًا تَزُدُّ حُبًّا^{۱۱} را نیز که در خطاب به او ظاهراً متضمن معنی تحبیب هم تلقی نمی شود^{۱۲} گوینده مثنوی بدون ذکر نام او در معنی مناسب دیگر* نقل می کند که به هر حال حاکی از توجُّه مولانا به مخاطب مضمون حدیث نیز هست.

خ

۲۱۸

پاره‌یی دیگر از احادیث مثنوی بی آنکه مربوط به احوال و اخبار رسول یا صحابه وی باشد مستند توجیه حالات و مقامات مشایخ اهل سلوک است. از آنجمله است قول مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا که مُجَدِّثان آن را حدیث نشمرده اند^۱ لیکن نزد مولانا و بعضی صوفیه به عنوان حدیث، مفهوم موت اختیاری یا مرگ قبل از مرگ (§ ۱۰۵ عا) را تبیین می کند. در یک قصیده سنائی هم اشارتی لطیف به مفهوم آن هست و مولانا یک بار* آنچه را خود وی در تفسیر این قول بیان می دارد تا حدی از همان اشارت اخذ می کند.

الف

جالب آنست که در روایات حکماء هم نظیر این قول را به فلاسفه یونان و از جمله به افلاطون الهی منسوب داشته اند [۲۳]. مولانا این موت اختیاری را که رهایی از خودی و در واقع نفی آن است شرط نیل به کمال می داند و آن را آخرین پله‌یی می یابد که با آن می توان به بام بقاء بَعْدَ الْفَنَاءِ (§ ۱۰۵ زا) برآمد. جای دیگر نیز مرگ پیش از مرگ را مایه ایمنی از عذاب می خواند* و پیداست که موت قبل از

۱/۲۱۷ - مسند احمد ۴/۲۸۱ و ۳۷۰ ۲ - حلیه الاولیاء ۱/۱۸ ۳ - اتحاف السّاده ۱/۶۲۲ ۴ - احادیث مثنوی/۱۹۴ ۵ - عین القضاة، تمهیدات (عسیران) ۲۸۷/۱ ۶ - مسند احمد ۱/۱۸۷ ۷ - مآخذ قصص ۸۸ ۸ - کیمیای سعادت ۲/۵۹۳ ۹ - مسند احمد ۵/۳۹۹ ۱۰ - اسفراینی، التبصیر فی الدین/۲۱ ۱۱ - جامع صغیر ۲/۲۶ ۱۲ - گلستان، باب دوم، حکایت ۲۹

۲۱۷/ * الف: ۴۵۳۸/۶ - ب: ۲۹۵۹/۱، ۳۷۲۱/۱ پ: ۷۴۲/۶، ۷۲۳/۶، ۷۳۹/۶ - ت: ۷۴۴/۵ ج: ۱۷۲/۳، ۱۷۷/۳، ۱۷۱/۳ چ: ۳۵۰۰/۱ - ح: ۳۶۶/۱ - خ: ۲۷۸۵/۵ (عنوان ذیل بیت)، ۲۶۷۱/۶ - ۲۱۷/ ** دیوان ۶/۳۱۹۴۶

موت هم در نزد مولانا تعبیری است از آنچه صوفیه فنا می خوانند و تحقق معنی فقر و نیل به صفوت و صفا را جز با آن ممکن نمی شمردند.

ب

حدیث دیگری هم هست که صوفیه در باب جمال نقل می کنند بدین عبارت که: **إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ**^۱ و در مثنوی هم اشارت گونه‌یی به مضمون آن هست* و لیکن سایر صوفیه در تمسک بدان غالباً عشق به مظاهر و رسم جمال پرستی را که نزد بعضی از پیروان بی بند و بار آنها احیاناً منجر به اتهام‌هایی هم می شده است توجیه کرده‌اند و استغراق خود را در جمال صورت مبتنی بر آن شمرده‌اند.

پ

چنانکه در باب مقام شیخ در بین مریدان هم از جمله، استناد به حدیثی می کنند بدین عبارت که: **الْشَّيْخُ فِي أَهْلِهِ كَالْتَّبِي فِي أَقْبَتِهِ**^۲ که محدثان آن را از موضوعات تلقی کرده‌اند^۴. لیکن صوفیه با تمسک بدان، رسم تسلیم به حکم شیخ را که در تربیت خانقاه مبنای هرگونه انضباط محسوبست بر اشارت رسول مبتنی می نمایند. مولانا در مثنوی یکجا که این قول را در باب مقام شیخ در بین قوم خویش در نظر دارد به طور ضمنی نشان می دهد که شیخ هم مثل پیامبر روضه دارالجنان را بر روی یاران خویش می گشاید*، جای دیگر وقتی پیر رانبی وقت خویش می خواند* و در عین حال وی را به عنوان پیر حکمت می ستاید* نظربه این نکته دارد که در مورد شیخ طریقت سالخوردگی اهمیت ندارد و ظاهر ابدینوسیله می خواهد اعتراض آمیخته به سکوت یا انفاق بعضی مریدان خود را نیز در باب جوانسالی حسام الدین چلبی (§ ۵ ب، ۲۷ الف) که او را مخالفانش به همان سبب لایق خلافت مولانا نمی دانسته‌اند دفع کند.

ت

۲۱۹

اینکه در احادیث مربوط به احکام شریعت نیز که مثل احادیث راجع به مبدء و معاد در مثنوی بسیارست مولانا غالباً مستندی برای توجیه تعالیم و آداب صوفیه می یابد، از آن روست که می خواهد در مقابل طعن و ایراد متشرعه فقهاء تمسک به اینگونه احادیث را مایه تنبیه صوفیه یا تبرئه و تنزیه آنها در افکار عامه سازد.

الف

۲۱۸/۱ - اللؤلؤ المرصوع/ ۹۴ - ۲ - جامع صغیر ۶۸/۱ - ۳ - همان کتاب ۴۲/۲ - ۴ -

اللائی المصنوعه ۱۵۳/۱

۲۱۸/ * الف: ۷۲۳/۶ ب: ۲۲۷۳/۴ پ: ۷۹/۲ ت: ۱۷۷۴/۳ ، ۷۴۳/۵

از آنجمله است این خبر که پیغامبر وقتی اعرابی را در مسجد چند بار الزام به تجدید نماز کرد و به وی خاطر نشان کرد که باز گرد و دیگر بار نماز کن که نماز به جا نیاورده‌یی: **إِزْجِعْ فَصَلَ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**^۱. مولانا از نقل این خبر* نتیجه می‌گیرد که نماز وقتی می‌تواند انسان را به رضوان و ثواب امیدوار سازد که با نماز ضالین و اهل ریا شباهت نیابد و گویی در اینجا تا حدی نیز می‌خواهد نماز مترسمان صوفیه و قُرَایان جاهل را هم که گاه گاه احتیاط در طهارت و سایر ارکان و مقدمات را تا حد ریا می‌رسانیده‌اند^۲، تخطئه کند.

ب

این هم که به مناسبت تأکید در لزوم توجه به تفاوت اعمال اشارت به روایتی می‌کند که در آن پیغمبر یک ذره عقل را از نماز و روزه بهتر می‌داند و ظاهراً اصل روایت مأخوذ از حدیث: **يُحَاسِبُ النَّاسُ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ**^۳ باشد برای آنست که تانسان دهد* مقصود از عبادت تحقق یافتن نفس به جوهر عبادت است و وقتی این مقصود حاصل نیاید آن هردو، چیزی جز هیئت ظاهری عاری از حقیقت نخواهد بود.

پ

۲۲۰

در آنچه به حکمت و معرفت یا به مباحث مبدأ و معاد مربوط است نیز مثل آنچه به احکام شریعت و مسائل حلال و حرام ارتباط دارد، حدیثهای مثنوی غالباً متوجه به تفسیر صوفیانه یا توجیه تعالیم متصوفه است. از جمله وقتی مضمون این کلام را به پیغمبر منسوب می‌دارد که گفت، هر که خود بشناخت یزدان را شناخت* به این عبارت معروف که بعضی صوفیه، از جمله ابن عربی در فصل ابراهیمی از فصوص الحکم، آن را حدیث پیغمبر می‌خوانند و برخی علماء، از جمله ابن تیمیه، آن را از موضوعات شمرده‌اند^۱ نظر دارد: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**^۲. اما طرز تلقی خبر در مثنوی که آن را در ضمن قصه ایاز و امیران و سلطان* می‌آورد متضمن این نکته است که باری چون ایاز با توجه دایم به پوستین و چارق خویش (§ ۱۷۰ ث وج) فقر و ناداری را که اصل و حقیقت حال خود اوست می‌شناسد و پیش چشم دارد، همین شناخت وی را در شناخت غنا و قدرت سلطان کمک می‌کند، به هر حال رنگ تجربه صوفیانه دارد و هر چند اصل عبارت در بعضی روایات به عنوان قول دایر در افواه و اخبار^۳ و در برخی همچون کلام منسوب به

۱/۲۱۹ - مسند احمد ۴/۳۴۰ ۲ - کیمیای سعادت ۱/۱۴۳ ۳ - کنوز الحقایق ۱۷۲/

۲۱۹/ * ب: ۱/۳۳۹۰ پ: ۵/۴۵۴

امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است^۴ و حتی مضمون آن به اقدمین حکما و پیغمبران گذشته هم اسناد شده است، مولانا آن را به عنوان حدیث متضمن طریق معرفت حق می یابد و بر این نکته اش مبتنی می داند که هر کس نفس خود را بشناسد و فقر و عجز و حقارت خود را دریابد به وجود آنکس که غنا و قدرت و عظمت خاص اوست راه تواند برد.

الف

این طرز تلقی با آنچه غزالی نیز در شناخت حق از طریق شناخت نفس بیان می کند^۵ توافق دارد. اما این گفته دیگر غزالی هم که معرفت حق را منحصر به همین طرز شناخت نمی داند و حتی از اینکه معرفت حق را تابع معرفت ما سوی داند امتناع می کند نیز طرز دیگری از تلقی صوفیانه است. چنانکه در تعلیم مولانا و حتی در مقالات شمس هم طریقه کسانی که می کوشند تا وجود واجب را از طریق ممکن اثبات کنند و در واقع وجود حق را به تبع وجود عالم ثابت نمایند شایسته طعن و دق تلقی شده است. مع هذا ابن عربی در فص ابراهیمی از فصوص الحکم این قول غزالی را محل تأمل می یابد، و شک نیست که این نقد ناشی از تفاوت در نظرگاه است و رنه ابن عربی نیز مثل غزالی و مولانا مرتبه عارف را که مقام **عَرَفْتُ رَبِّي** است بر طرز شناخت عامی که هنوز در مرتبه نفس متوقف است [۲۴] و جز از طریق نفس نمی تواند به معرفت حق امید داشته باشد تفضیل و ترجیح می دهد.

ب

گوینده مثنوی چند جا نیز به حدیث معروف: **الْحَكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا**^۶ اشارت دارد و تفسیری هم که در آن باب می کند به طور بارزی متضمن نوعی صبغه افلاطونی است، چرا که در تبیین حدیث اشارت به معرفت پیشین روح با گمشده خویش می کند.* و در واقع اشارت او صورتی صوفیانه است از تعبیری که افلاطون در باب علم دارد (فدون ۷۳) و آن را عبارت از تذکر^۷ می داند (§ ۲۵۵ ت). البته در آنچه به نقل این حدیث مربوط است مولانا تصریح می کند که مراد از آن حکمت قرآن است.*. این از آن روست که نمی خواهد آنچه را اهل فلسفه به نام حکمت می خوانند و غزالی در **تَهَافُتُ الْفَلَّاسِفَةِ وَالْمُنْقِذِينَ الضَّلَالِ عَمْدَهُ** آن را مغایر قول شریعت و موجب کفر و بدعت می خواند از مقوله آن گونه معرفت تلقی کند که مؤمن آن را همچون گمشده خویش می جوید.

پ

تصویری که ضمن اشارت به این حدیث درباره آن شخص که شتر ضال^۸ خود را می جست و می پرسید طرح می کند* این دعوی را که از جویندگان شتر گمشده هر کسی در آنچه «ضال» خود اوست شک ندارد و در باب آن به اشتباه نمی افتد* با اشارت به میثاق الست و معرفت ناشی از آن* مربوط می دارد

(§ ۳۰۰ الف) که در عین حال تعبیری صوفیانه است از آنچه افلاطون در باب علم ماقبل حسی بیان می کند.

ت

مولانا در یک موضع دیگر مثنوی هم که باز کالای حکمت را گم کرده دل می خواند شناخت آن را برای آنکس که اهل دل باشد مبنی بر یقین می یابد* چنانکه در موضعی هم باز به مناسبت می افزاید که مؤمن نشان آن را از هر کس بشنود بدان موقن می شود، و در یک جای دیگر نیز به همین مناسبت خاطر نشان می کند که هر کس در یوم آلتست از لقای حق مست شده باشد هرجا بوی آن شراب روحانی را بشنود آن را باز می شناسد*، به هر حال جنبه افلاطونی که در طرز تلقی مولانا از این حدیث هست قابل ملاحظه است و در عین حال شیوه تفسیر مولانا را از اینگونه احادیث نشان می دهد.

ث

۲۲۱

در آنچه مخصوصاً به مبدأ و معاد مربوط است نیز احادیث مثنوی غالباً با طرز تلقی صوفیانه و در بعضی موارد با تفسیر عرفانی همراه است. از جمله ضمن اشارت به حدیثی که مولانا آن را بدین صورت: **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي الظُّلْمَةِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ**^۱ در نظر دارد، روح انسانی را همچون لمعه‌یی از نور حق می داند که از همین «رَشَّ نور» ناشی است و هر چند «آفتاب جانها» که «در روزن ابدانها» ست «مفترق» می نماید در حقیقت بروفق تعبیر مثنوی مفترق هرگز نگردد نور او* و این افتراق که در ظاهر به چشم می آید از نور نیست از روزنهاست که نور بر آنها می تابد. مولانا از این بیان* نتیجه می گیرد که پس روح انسانی برخلاف روح حیوانی تفرقه ندارد و وحدت نور اولیا هم از همین معنی است که آفتاب جانها واحدست، تفرقه‌یی که در آن به نظر می رسد ناشی از تعددی است که در روزن ابدان است، و این آفتاب جانها که روح کلی است انسان را که ولی حق مظهر کمال

۲۲۰/۱ - اللؤلؤ المرصوع/۸۶ ۲ - كنوز الحقایق/ ۹ ۳ - کیمیای سعادت ۴۷/۱۳/۱ ۴ - شرح نهج البلاغه ۵۴۷/۴ ۵ - کیمیای سعادت ۴۷/۱ ۶ - جامع صغیر ۹۷/۲

Anamnysis +/۲۲۰

۲۲۰/۲ * الف: ۲۱۱۴/۵، ۱۸۵۷/۵ ~ پ: ۱۶۸۴/۱، ۲۹۱۰/۲ ت: ۲۹۱۱/۲، ۲۹۱۰/۲، ۲۹۷۰/۲ ث: ۲۳۸۱/۲، ۱۶۶۷/۲

اوست با روح انسانی که به وی می‌بخشد از آنچه روح حیوانی در نفوس عامه موجب افتراق می‌شود می‌رهاند و به عالم وحدت می‌کشاند، و پیداست که روح انسانی کمال وحدت و نورش در وجود اولیاء تجلی می‌یابد.

الف

گویندهٔ مثنوی جای دیگر* هم ضمن اشارت به فحوای همین حدیث نشان می‌دهد که مشرکان چون ازین «رَشْ نُور» بی‌نصیب مانده‌اند به کِرْمی که در درون سرگین پدید می‌آید شباهت دارند و اینکه حق آنها را نجس می‌خواند و در قرآن (۲۸/۹) بدین معنی تصریح دارد از همین روست، چرا که اگر در آن سرگین که مایهٔ وجود آنهاست چیزی ازین رَشْ نور می‌تافت آنها البته در ظلمت شرک باقی نمی‌ماندند. باری مفهوم این حدیث در فتوحات مکیه شیخ اکبر نیز هست^۲ اما لفظ رَشْ که مولانا از آن تعبیرهای لطیف می‌سازد در آن روایت نیست: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَالْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَمَنْ أَخْطَأَ فَضَلَّ**. باری مضمون حدیث که در سایر روایات هم هست^۳ به هر حال تصویری از مبدأ خلق را بدانگونه که هدایت مؤمن و ضلالت مشرک را هم توجیه می‌کند نشان می‌دهد و اعتقاد صوفیه و اهل سنت را درین باب به بیان می‌آورد.

ب

همچنین در اشارت به این حدیث دیگر که می‌گوید: **لَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ**^۴، به مناسبت توجه به محدودیت عقل خاطر نشان می‌کند که چون عقل مقید به فصل و وصل و محدود به مقولات ذهنی است و تعلقی که خداوند با مخلوق خویش دارد بیچون است و در هیچ یک ازین مقولات نمی‌گنجد، تفکر راه به ذات حق نمی‌یابد، و به همین سبب بود که پیغامبر ما را از تفکر در ذات حق منع کرد*. در اینجا مولانا مثل متکلمان که مغایرت با مُخَدَّثات و حوادث را از اوصاف حق می‌دانند نشان می‌دهد که عقل جز به عوارض راه ندارد و خداوند هم با هیچ یک از عوارض و حوادث مُشابه نیست تا بتواند موضوع شناخت عقل (۳۷۹ § الف و مابعد) واقع شود.

پ

این طرز تلقی از عقل و از ارزش آن شیوهٔ تفکر صوفیه است^۵ که مولانا هم بارها آن را در مقابل طریقهٔ معمول اهل کلام تأیید و تأکید می‌کند، و با توجه به روایت دیگر این حدیث که می‌گوید: **تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا**^۶، در الزام تفکر در احوال خلق و در عجایب صنع حق* که صوفیه از آن تعبیر به تفکر در آلاء کرده‌اند^۷ به آنچه در مضمون دعای رسول بدین عبارت: **رَبِّ لَا أُخْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِي**^۸ آمده است می‌رسد، چنانکه سعدی در بوستان^۹ و اکثر متشرعهٔ صوفیه نیز در اقوال مأثور به همین جا* رسیده‌اند.

ت

۱/۲۲۱ - احادیث مثنوی/ ۶ - ۲ - فتوحات مکیه ۸۱/۲ - ۳ - جامع صغیر ۹۶/۱ - ۴ -

۲۲۲

در احادیث مربوط به امر معاد، آنچه مولانا به عنوان تفسیر به بیان می آورد گاه رنگ تأویل یا تمثیل صوفیانه دارد. از جمله اینکه در تفسیر حدیث راجع به احوال مؤمن و دوزخ، آنجا که دوزخ در خطاب به مؤمن می گوید از من زودتر بگذر که نور تو زبانه نار مرا خاموش می کند: جُزِیَا مُؤْمِنُ فَقَدْ أَظْفَأَ نَوْرُکَ لَهْبِی^۱، یکجا این قول را اشارتی تحذیرگونه به نفس دوزخ طبع مُرید و اجتنابش از صحبت نورانی شیخ می داند* که ممکن است متضمن تعریضی هم در حق پریدانی باشد که از تسلیم به ارشاد شیخ خود حسام الدین چلبی آن هم به بهانه آنکه وی هنوز سن و تجربه پیران راستین را ندارد اعراض و اجتناب نشان می داده اند (§ ۵ ب، ۲۷ الف). جای دیگر هم که شاید باز از همین گونه تعریضی به کلی خالی نباشد به مخاطب خاطر نشان می کند* که این نارسعیر خشم تست و آنچه آن را خاموش می کند نوردین است، ازین روتا در وجودت نوردین پیدا نیاید از دوزخ خشم خویش ایمن نتوانی بود.

الف

با آنکه جایی هم درین نکته که دوزخ از مؤمن می گریزد باز مجال اشارتی به همین معنی می یابد*. در یک موضع دیگر نیز تصریح می کند* که آنچه آتش دوزخ را از مؤمن می ترساند آتش عشقی است که در درون مؤمن است، چنانکه جنت هم از نور و صفای درون او برکساد لطف و جمال خویش می لرزد و چون می داند مؤمن به جنت قانع نیست و چیزی جز لقای حق او را خرسند نمی کند، او نیز مثل دوزخ از وی درمی خواهد تا از نزد وی به شتاب بگذرد و با نور و صفایی که در باطن خویش دارد آنچه را در جنت هست کاسد و بیقدر ننماید.

ب

در باب نعیم اُخروی هم آنچه را خاص صالحان عُبَادست بر وفق یک حدیث قدسی که تاحدی یادآور رساله به قرنطیان (۹/۲) در انجیل هم هست متضمن اشارت به احوال و مقامات روحانی می داند که ورای ادراک عالم حس است*. عبارت حدیث هم که منشأ این طرز تعبیرست بدینگونه است: اَعْدَلْتُ لِعِبَادِ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ^۲، و اشارت بدان در

همان کتاب ۱۳۱/۱ - ۵ - کیمیای سعادت ۵۰۳/۲ - ۶ - جامع صغیر ۱۳۱/۱ - ۷ -
گلشن راز و شرح ۷۲۹ و ۸۷ - ۸ - جامع صغیر ۵۹/۱ - ۹ - بوستان، خطبه، کلیات ۲۰۳/
۲۲۱ / * الف: ۱۸۹/۲، ۱۸۶/۲ - ب: ۲۹۶/۴ - پ: ۳۷۰۰/۴ - ت: ۳۰۰۵/۴،

کلام عرفا بسیارست.

پ

۲۲۳

در مورد احادیث مربوط به تربیت و اخلاق هم آنچه در مثنوی هست مشتمل بر همین گونه تفسیرهای صوفیانه است. از جمله در اشارت به قولی که وی آن را گفته پیغمبر می خواند و ظاهراً از حدیث نبوی نیست (§ ۱۲۹ پ) این مضمون را از زبان رسول به بیان می آورد* که از سرمای بهار تن میپوشانید که آنچه با برگ درختان می کند با تن های شما نیز همان می کند: اِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبِّعِ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ، و با آنکه ظاهر کلام ناظر به تربیت جسمانی است باز در ضمن تفسیر آن مخصوصاً با اشاره به دنباله این قول که می گوید وَأَجْتَنِبُوا بَرْدَ الْخَرِيفِ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ، خاطرنشان می کند که راویان این حدیث را حمل بر ظاهر کرده اند و به همان ظاهر قانع شده اند* و غافل که در مورد جان و باطن هم این قول صادق است، جز آنکه در اینجا خزان کنایه از نفس و هوی است و بهار عبارت از عقل و جان است، پس در تأویل حدیث می توان گفت: بهار عبارت از انفاس پاک اولیاست که مایه حیات جان می شود و خزان هوای نفس است که صحبت آن عقل و جان را می کاهد و دچار بزرگ ریز می کند.

الف

همچنین در تفسیر دعای آن دو فرشته که به موجب حدیث هر روز بر سر بازار منادی می کنند که خدایا منفقان را عوض بخش و ممسکان را تلف ده: مَا مِنْ يَوْمٍ يُضْبَحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَيَقُولُ الْآخَرُ اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِسًا تَلْفًا^۱، مولانا خاطر نشان می کند* که ازین منفق مراد مجاهد راه حق است، آنکس هم که در راه هوی اسراف می کند از ممسک بهتر نیست و حال او به کسانی می ماند که در راه خدا قربانی می کردند تا بر رسول خدا دست بیابند.

ب

در اشارت به مضمون این حدیث هم که می گوید: مَنهُومَانِ لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبُ الدُّنْيَا وَطَالِبُ الْعِلْمِ^۲ ضمن نقل و تفسیر* خاطرنشان می کند که چون درین باب تأمل ورزند تردید نمی ماند که ازین علم مراد علم دنیایی نیست، چرا که طالب علم هم اگر علم دنیا را جو یا باشد پیدا است که او نیز به نوعی طالب دنیا است، در آنصورت دو طالب در کار نیست فقط یکی است، پس آنچه غیردنیاست و علم آن هم طور است

۲۲۲/۱ - جامع صغیر ۱۳۲/۱ - ۲ - همان کتاب ۸۰/۲

۲۲۲/۲ * الف: ۱۲۴۸/۲ ~ ۳۴۸۱/۳ - ب: ۲۷۰۹/۴، ۴۶۰۸/۶ - پ: ۲۴۵/۱،

که طالبش سیری ندارد آخرت است که دل طالب را از دنیا برمی‌گنجد و به سوی آخرت می‌کشانند* و همین علم است که پایان ندارد و طالب آن به قول مولانا اگر هزار سال هم عمر کند از طلب آن سیر نمی‌شود و اینکه از حدیث: **نَوْمٌ عَلَى عِلْمٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ عَلَى جَهْلٍ**^۳ برمی‌آید که خواب هم چون با دانش باشد بیداری است* باز در باب کسی است که اهل اینگونه علم است نه علم دنیا که مولانا آن را علم بنای آخور* می‌خواند و خود آن جز خوابی بی‌بیداری نیست.

پ

همین طرز تلقی در مورد حدیث **حُبُّ الْوَطَنِ** و قول **شاوروهنّ و خالفوهنّ** که در باب هردو عبارت جای بحث است و حتی بعضی از علماء حدیث هردو را بی‌اصل پنداشته‌اند^۴ نیز هست. در مورد **حُبُّ الْوَطَنِ مِنْ الْإِيمَانِ** مولانا خاطرنشان می‌کند که این حدیث راست را نباید غلط فهم کرد*، زیرا مراد ازین وطن موطن جانست و آن البته درین سوی جهان حس که به آبگیر خردی می‌ماند نیست، در آن سوی شط حس و در عرصهٔ بیکران در یاست.

ت

در مورد حدیث **شاوروهنّ و خالفوهنّ** نیز یکجا به طور ضمنی خاطرنشان می‌کند* که اینجا مراد مخالفت با خواست نفس و هواست که چون مرد را از راه حق منحرف می‌دارد مخالفت با آن لازم است. جای دیگر نیز که به طور ضمنی نظر به همین حدیث دارد تأکید می‌کند که نفس از زن هم بترست، چون زن جزو شرست اما نفس کلّ آنست، پس آنچه باید برخلاف رای آن کار کرد نفس تست که، هر چه گوید عکس آن باشد کمال* اما هر چند ازین حدیث، به اعتقاد مولانا، لزوم مخالفت با نفس را باید استنباط کرد ظاهر حدیث هم از روی این تأویل تأیید می‌شود، چرا که نفس هر چند کلّ شرست و مخالفت با خواست آن لازم است، زن هم که جزو این کل محسوبست* ناچار مشمول این حکم هست و با آنچه مراد اوست باید مخالفت کرد.

ث

معهدا این قول در نزد مولا ناظر به آن جنبهٔ وجود زن که مربوط به عالم انس و الفت است و مولانا اشارت **لَيْسَ كُنَّ إِلَيْهَا** را در قرآن (۱۸۹/۷) بدان مربوط می‌داند* نیست، چرا که در ارتباط با این جنبه به لزوم لطف ولین در سلوک با زنان تأکید تمام دارد. از جمله، یکجا ضمن اشارت به این نکته که حسن سلوک با زن نشانهٔ آدمیت و وجه امتیاز انسان از حیوان است از گفتار پیغمبر نقل می‌کند که زن بر عاقلان غالب می‌آید و آنها که بر زن غالب می‌آیند جاهلانند. گفتار پیغمبر که مولانا در اینجا* به وی منسوب می‌دارد بدین عبارت است: **إِنَّهُنَّ يَغْلِبْنَ الْعَاقِلَ وَيَغْلِبُهُنَّ الْجَاهِلُ**. این قول هم هر چند مضمونش با آنچه در حدیث رسول راجع به زنان نقل است و لفظ آن

بدینگونه است که: مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِيمٌ وَلَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لَثِيمٌ^۵، از حیث معنی توافق دارد، اما لفظ حدیث بدانگونه که در عنوان شعر مثنوی آمده است با اندک تفاوت گاه به حکیمان^۶ و گاه به شخص معاویه بن ابی سفیان^۷ منسوبست و به هر حال چنان می نماید که حدیث نیست^۸. باری گوینده مثنوی با این مضمون که وی آن را حدیث رسول می پندارد می کوشد تا نشان دهد که جاهلان به حیوانات می مانند جز خشم و شهوت ندارند و چون بر آنها خوی حیوانی غالب است در رفتار با زنان، کم بودشان رقت و لطف ووداد*.

ج

۲۲۴

بدینگونه غالب احادیث اخلاقی مثنوی هم به نوعی رنگ عقاید و آداب صوفیه را دارد و در نقل بعضی از آنها ظاهراً به تعلیم و تهذیب سالکان طریق و سعی در نقد و اصلاح برخی آداب و رسوم آنها هم نظر هست. چنانکه در تفسیر عبارت مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْمِزْمَارِ لَا يَخْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلَاءٍ بَطْنِهِ که ظاهراً از اقوال مشایخ صوفیه یا نوادر عامه باشد (§ ۲۳۹ ب) و به احتمال قوی مولانا در تشبیه وجود عارف به نی در ابیات نی نامه هم باید تا حدی از آن الهام یافته باشد^۱، گوینده مثنوی که این عبارت را به هر حال حدیث پیغمبر تلقی می کند در اینجا به مناسبت خاطر نشان می کند که هر کس بَطْنَش خالی نیست از نوازش دست حق که نوازنده این میزمارست محروم می ماند*، ظاهراً تا حدی نیز نظر به منع و تحذیر صوفیه از افراط در اکل دارد. البته زهاد صوفیه برخلاف عامه و مترسمان قوم که داستان اکل صوفی به سبب آنها در زبانها افتاده است^۲ خود در التزام جوع اصرار داشته اند و شاید عبارت الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَظُلَّالُهَا كِلَابٌ که در مثنوی هم بر مضمون آن به عنوان قول رسول اشارتی رفته است* و چنان می نماید که در واقع از کلمات امام علی بن الحسین ع باشد^۳ نیز آنها را در اجتناب از آنچه حرص ورزیدن در آن حال انسان را به حال سگان مردارخوار مانند می کند همواره راسخ تر می داشته است.

ب

۲۲۳/۱ - صحیح بخاری ۱۶۴/۱ ۲ و ۳ - جامع صغیر ۱۸۳/۲، ۱۸۷/۲ ۴ - اللؤلؤ المرصوع ۳۳/ و ۴۴ ۵ - جامع صغیر ۱۰/۲ ۶ - جوامع الحکایات، قسم دوم، باب چهارم ۷ - مخلاة/۹۰ ۸ - احادیث مثنوی/۲۴
 ۲۲۳/ * الف: ۲۰۴۶/۱، ۲۰۴۹/۱ ب: ۲۲۲۳/۱ پ: ۳۸۸۳/۶، ۳۸۸۶/۶
 ۳۹/۲، ۱۵۱۸/۴ ت: ۲۲۱۱/۴ ~ ث: ۲۹۵۶/۱، ۲۲۷۵/۲، ۲۲۷۲/۲ ج:
 ۲۴۲۶/۱، ۲۴۳۳/۱، ۲۴۳۵/۱

معهدا در باب دنیا و لزوم ترک آن ضمن اشارت به آنچه از رسول به عنوان حدیث بدین عبارت نقل است که: **نِغَمُ الْمَالِ الصَّالِحِ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ**^۱، مولانا نشان می دهد که مذمت از دنیا و لزوم اجتناب از حُب آن، ترک مال و نفی کسب را الزام نمی کند و به همین مناسبت وی در اینجا مال را تشبیه به آب می کند که در درون کشتی مایه غرق و هلاک است اما اگر در درون آن نباشد در زیر کشتی مایه امن و اِسَیْظَهار هم هست^{*}. حاصل آنکه بر وفق آنچه مولانا از حدیث رسول استنباط می کند اینکه مال را از بهر دین باشی حمل، یک نشان فقر محمدی است (§ ۳۶۴ ب و ۳۷۵ خ) که البسته جایی برای رهبانیت (§ ۲۲۵ ب) باقی نمی گذارد و برخلاف فقر عیسوی تبّل و انقطاع مطلق را که لازمه رهبانیت است در اَمّت محمدی نامقبول نشان می دهد.

پ

۲۲۵

در واقع برخی احادیث هم که در مثنوی در باب اوصاف اَمّت محمدص آمده کمال مطلوب اخلاقی صوفیه را در احوال جامعه عهد رسول و عصر صحابه منعکس می کند و مولانا بدینگونه ضمن نقل این احادیث، آداب و اخلاق صوفیه را هرطور هست با سنت رسول و سیرت صحابه مربوط می دارد.

الف

در اشارت به مضمون عبارت **لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ**، مولانا نشان می دهد که اِلْتِجَاء به رهبانیت نوعی گریز از مجاهده است و تا انسان در معرض وسوسه شهوانی و هواجس نفسانی نباشد تجربه عَفّت که حاصل و معیار مجاهده است برای وی حاصل نمی آید و وقتی «تَرْهَب» انسان را از هر میل و وسوسه ای ایمن می دارد البته صبر و ثبات وی در معرض آزمایش واقع نمی شود^{*} و جای دیگر خاطرنشان می کند که ترهّب انسان را از تحمل اِذاء بدخویان و از فایده رساندن به خلق بازمی دارد و حضور در مراسم جمعه و جماعت و اقدام به امر معروف و نهی از منکر را برای وی ناممکن می سازد و انسان را بررغم فحوای آن حدیث که می گوید **خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ**^۱ برای خلق وجودی بیفایده می سازد که با سنگ و کلوخ تفاوت ندارد.^{*}

ب

با آنکه اشارت **لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ** به همین صورت مشهور در صحاح حدیث مذکور نیست اما مفهوم آن با آنچه از فحوای اشارت قرآن (۲۷/۵۷) برمی آید توافق

۲۲۴/۱ - شرح مثنوی شریف ۶/۱ - ۲ - ارزش میراث صوفیه ۶/ - ۱۵۵ - ۳ - احادیث

مثنوی/ ۲۱۶ - ۴ - حلیه الاولیاء ۵/۱۰

۲۲۴/۲ * الف: ۴۲۱۳/۶ ب: ۳۴۷۵/۶ پ: ۹۸۴/۱ -

دارد و حتی در قول رسول نیز آنجا که در دنبال شکایت زوجه عثمان بن مظعون وی را از رهبانیت منع می کند [۲۵] مضمونش هست^۲. به علاوه سیرت رسول و صحابه و احوال تابعین و قدماء زهاد نشان می دهد که به قول مولانا، دین احمد را ترهیب شرط نیست^{*}. پس زهدی که فقر محمدی الزامش می کند اُمت محمد را نه از کسب کردن مال منع می کند و نه وی را به رهبانیت که فقر عیسوی مبتنی بر آنست وامی دارد.

پ

مواردی هم هست که حدیث نبوی و آنچه در فحوای آن از سیرت و اخلاق رسول هست در مثنوی منشأ الهام قصه‌یی می شود که هر چند در ظاهر حاکی از مأخذی جز قصه‌های صوفیه نیست در باطن مبنی بر مضمون حدیث به نظر می رسد. فی المثل قصه آن شخص^{*} که در یاری را بزد و چون از درون آواز آمد که کیست «منم» گفت و یاز در برویش نگشود، هر چند نظیرش در حکایات صوفیه هم هست^۳، چنانکه جای دیگر هم گفته‌ام^۴، به احتمال قوی باید متأثر از حدیثی باشد که نشان می دهد پیامبر نیز لفظ «انا» را از آنکس که در خانه را می کوبد با کراهیت تلقی می کرده است^۵ و بدینگونه حکایت به نحوی با حدیث مربوط به تعلیم اخلاقی وارد از رسول ارتباط دارد.

ت

۲۲۶

در بین آنچه راجع به احوال اُمت از حدیث پیغمبر در مثنوی آمده است اشارت به خبر راجع به افتراق اُمت و همچنین اشارت به حدیث غُرَبَتِ اسلام، مخصوصاً احساس ناخرسندی گوینده مثنوی را از مقایسه جامعه عصر خویش با جامعه عهد رسول نشان می دهد.

الف

حدیث افتراق اُمت که متکلمان همچون ابومنصور بغدادی در الفرق بین الفرق و ابوالمظفر اسفراینی در التبصیر فی الدین آن را مبنای تقسیم فرقه‌های ناشی از مذاهب اسلامی ساخته‌اند هر چند در عین حال صورت کاملش متضمن تفاوت بین اُمت محمد با اُمت عیسی و موسی است، در واقع منشأ شهرت و رواج تعبیر هفتاد و دو ملت در بین مسلمین محسوبست.

ب

۲۲۵/۱- جامع صغیر ۸/۲ ۲- مسند احمد ۶/۲۲۶ ۳- مأخذ قصص ۳۱-۳۰

۴- نه شرقی نه غربی ۲۳۶ ۵- صحیح مسلم ۶/۱۸۰

۲۲۵/۲* ب: ۵/۵۷۷، ۶/۴۸۱ ~ پ: ۶/۴۷۸ ت: ۱/۳۰۵۶

درست است که متکلمان غالباً از این هفتاد و دو ملت همه را هالک و گمراه دانسته‌اند و فرقه ناجی را یک فرقه خاص که نزد آنها همان اهل سنت و جماعت باشد پنداشته‌اند [۲۶] اما بعضی صوفیه و حکماء و همچنین امام غزالی در رساله *فَيْصَلُ التَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزُّنْدَقَةِ*، حدیث را به وجهی نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد سایر هفتاد و دو ملت همگی ناجی هستند و آنکه هالک است فقط یک فرقه آنهاست که زنداقه نام دارد. مولانا هم آنگونه که از یک روایت معروف برمی‌آید^۱ درین مورد به همین طرز تفسیر نظر داشته است و اینکه از قول او نقل کرده‌اند که گفته است من با هفتاد و دو ملت یکی هستم حاکی از آن است که اختلاف هفتاد و دو ملت را مانع از قول به رستگاری آنها نمی‌دانسته است و ظاهراً جز زنداقه را که فلسفی مشرب و در واقع منکر حشر و بعث و نبوت بوده‌اند اهل هلاک و ضلال تلقی نمی‌کرده است.

پ

معهدا در مثنوی ضمن اشارت به اختلاف هفتاد و دو ملت نشان می‌دهد که این اختلافات ناشی از آن گرایش فلسفی است که در وجود هر انسانی هست و همان رگ فلسف است که با تلقین چون و چراهای بیفایده انسان را دچار نفاق و شقاق هفتاد و دو ملت می‌کند*. جای دیگر اختلاف هفتاد و دو ملت را ناشی می‌داند از دوام و استمرار بحث که خود لازمه دوام و قوام امور عالم است و چون هیچ‌یک از پیروان ملتها در دفع اشکال حضم در نمی‌مانند مذهبهاشان هم تا حشر دوام دارد*.

ت

پیدا است که وقتی مولانا در اینجا راه رهایی ازین وسوسه را عشق می‌داند* در عین حال اشتغال به این اختلافات را مایه گمراهی می‌یابد و بدینوسیله می‌خواهد نشان دهد که جز طریق صوفی هر طریق دیگر ضلالت و غوایت است. احساس ناخرسندی هم که ازین اختلافات در خاطر مولانا هست البته مخفی نیست و اینکه راه رهایی از آن را عشق می‌داند نیز راه حل صوفی را درین باب ارائه می‌کند که نزد سایر صوفیه از جمله ابن عربی [۲۷] هم بدان اشارت هست.

ث

در واقع حدیث مربوط به غربت اسلام را هم مولانا* ظاهراً مربوط به همین افتراق امت می‌داند که آشنایان اسلام نیز به سبب استغراق در همین گونه اختلافات خویش از آن می‌رمند و نمی‌توانند بوی آشنایی و یکرنگی در آن بیابند. اینجا حال آهویی که وی را در آخور خران می‌بندند و حال اولیاء که در بین اهل دنیا غریب می‌مانند برای مولانا یادآور حدیث غربت اسلام می‌شود که در طی آن پیغمبر می‌گوید: *بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ*^۲ و ظاهراً درین

۱

تصویر حال غربت اولیاء را هم در میان اهل هوی نشان می دهد.

ج

۲۲۷

مولانا جلال الدین با آنکه ظاهراً به حکم اشارت قرآن (۲۸۵/۲)

که لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ می گوید وحدت جان انبیا را مستند قول به عدم تفاوت جوهری بین ادیان الهی می یابد* باز اُمت محمدی را به استناد حدیثی بدین عبارت اُمّتی اُمّةٌ مَرْحُومَةٌ مَغْفُورٌ لَهَا مُتَابٌ عَلَيْهَا^۱ تا حدی به سبب همان تأخر زمانی که نسبت به اُمتهای سلف دارد به وصف «اُمت مرحومه» تخصیص می دهد*.

الف

این نکته را هم که اُمّت محمد به علّت تأخر زمانی که در قیاس با سایر اُمتهای دارد می تواند از آنچه بر آن اُمتهای رفته است عبرت بگیرد مولانا نشان عنایتی می داند که بدانوسیله خداوند اُمت محمدی را اُمت مرحومه ساخته است* . این تأخر زمانی را بر موجب یک حدیث همچون نشانه‌یی بر تقدّم غائی اُمّت مُحمّدی تلقی می کند. بروفق این حدیث که در آن پیامبر از خود و اُمت به اشارت نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^۲ تعبیر می کند، اُمّت محمد و خود او در قیاس با اُمّت ها و انبیاء سلف با وجود تأخّری که از جهت زمانی نسبت به آنها دارند حکم میوه را نسبت به درخت پیدا می کنند، چرا که اینجا بر حسب تعبیر مولانا* هر چند در ظاهر، درخت اصل میوه و از حیث زمان بر آن مُقدّم است در باطن، درخت خود برای حصول میوه که از آن مؤخرست به وجود می آید و در واقع از نظر گاه غایت میوه بر شجر تقدّم دارد.

ب

اینجا مولانا در بیان این معنی، حدیث نبوی را که می گوید آدم و سایر انبیاء در زیر لوی من خواهند بود: مَا مِنْ نَبِيٍّ آدَمَ فَمَنْ سِوَاهُ إِلَّا نَحْتُ لَوَائِي^۳ نقل می کند* و همچنین به حدیث: كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ^۴ اشارت دارد و شک نیست که این هر دو حدیث در عین حال تقدّم اُمّت محمدی را بر سایر امم بدانگونه که در خاطر مولاناست نشان می دهد.

پ

حدیث دیگری هم بنابر مشهور در باب عِثْرَتِ^۵ یا اهل بَيْتِ^۶ هست که در روایت مولانا در باب اُمّت رسول آمده است و پیغمبر در طی آن می گوید مثل اُمّت من همچون سفینه نوح است، هر کس بدان تمسک کرد نجات یافت و هر کس از آن تخلف جست غرق شد، و مولانا لفظ حدیث را هم بدینگونه نقل می کند: مَثَلُ اُمّتی

۹۰/۲ - صحیح مسلم ۲ - نفحات/۴۶۱

۳۲۱۵/۵، ۳۲۸۶/۱ - ت: ۳۲۳۰/۵ - ث: ۳۲۳۰/۵ - ج: ۹۲۵/۵ - ۲۲۶/ *

كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ تَمَسَّكَ بِهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ. این صورت از روایت که به تفوق اُمت محمدی بر سایر اُمت‌ها ناظرست و به اختلافات مربوط به داخل حوزه اُمت که ظاهراً لزوم تمسک به عترت و اهل بیت بدان راجع می‌شود نظر ندارد، در مثنوی درعین حال متضمن اشارت به این نکته هم هست که تمسک سالک به ولای شیخ نیز موجب ایمنی وی از گمراهی خواهد بود* و این طرز تعبیر حاکی از آنست که آنچه غیر اهل سنت نیز در اصل این حدیث و در تمسک به ولای اهل بیت می‌گویند [۲۸] به احتمال قوی باید یک مأخذ عمده این تعمیم صوفیه بوده باشد و قول مولانا را درین باره با فحوای این روایت شیعه هم می‌توان تلفیق کرد.

ت

در هر حال این روایت و همچنین آنچه مولانا در باب حدیث نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ و حدیث «اُمتِ مرحومه» می‌گوید حکایت از آن دارد که با وجود ناخرسندی از افتراق اُمت و از غربت اسلام، مولانا کمال مطلوب اخلاقی صوفیه را در بین اُمت محمدی بیش از اُمت‌های گذشته قابل تأمین می‌یابد.

ث

همچنین توجه به حدیث الجماعة رَحْمَةُ وَالْفِرْقَةُ عَذَابٌ^۷ که بر آن به طور ضمنی* یا به نحو اجمال و ابهام* اشارت دارد و اینکه بر فحوای حدیثی دیگر هم که می‌گوید: مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالشَّهْرِ وَالْحُمَى^۸ که مضمون گفته: بنی آدم اعضای یکدیگرند [۲۹]، را نیز به سعدی الهام داده است اشارت دارد* نشان می‌دهد که درین کمال مطلوب اخلاقی غیر از اتحاد و اتصال روحانی* در نزد مولانا، مؤمنان از لحاظ مصالح ظاهری و منافع دنیوی هم با یکدیگر اتحاد دارند و چنانکه از حدیث اَلْمُؤْمِنُ مِرَآةُ الْمُؤْمِنِ^۹ نیز برمی‌آید ظاهراً به حکم امر معروف و نهی منکر در همه احوال باز، مؤمنان آینه یکدیگرند* و ناچار هر کس عیبی و کژیی در دیگری می‌بیند آن را چیزی از عکس ضمیر خویش می‌یابد. با این طرز تلقی از بدو نیک احوال اُمت پیدا است که وجود خطا و انحراف در ابناء عصر مایه ناخرسندی هست اما درخور سرزنش نیست، چرا که به هر حال هیچ مؤمنی نمی‌تواند غیر از خود کس دیگر را در پیدایش آن انحراف و خطا شایسته ملامت بیابد*.

ج

در بیان همین معنی است که مولانا ضمن اشارت به حدیثی دیگر که لفظ آن بدینگونه نقل شده است: اِنْتَفُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ^{۱۰} به مخاطب هشدار می‌دهد که وقتی همه عالم در چشم‌تیره می‌نماید آن تیرگی از تست، از عالم نیست، و در توجیه این دعوی خاطر نشان می‌کند که مؤمن چون در مرتبه یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ بانور ایمان که منشأ بصیرت واقعی است در احوال عالم می‌نگرد بدی را از

نیکی باز می داند، اما آنجا که نمی تواند نیکی را از بدی باز شناسد چشم غیب بین وی که فراست مؤمن تعبیری از آن است باید خلل یافته باشد، ازین روست که در غیر همه عیب می بیند و همه را متهم و مستحق ملامت می پندارد* . مولانا جای دیگر آنچه را صوفیه «وحي دل» می خوانند (§ ۱۰۵ فا) و به اعتقاد آنها عارف مؤمن از همان طریق از آنچه در لوح قضاست در پرتو نور دل خبر می تواند داد به همین فراست ناشی از نیل به مرتبه *يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ* مربوط می داند و به همین سبب هم قول عارف را در آنچه از وحي دل به بیان می آورد از خطا و سهوایمن می خواند* و جای دیگر آنکس را که در بند شهوات حیوانی است از آن نور بی بهره می شناسد* .

چ

یکجا نیز ظاهراً با توجه به حدیثی که طی آن پیامبر به لقای اخوان خویش اظهار شوق می کند و چون صحابه می پرسند آنها چه کسانی، در پاسخ آنها می گوید: *إِخْوَانِي الَّذِينَ آمَنُوا بِي وَلَمْ يَرَوْنِي*^{۱۱} مولانا در باب همین اخوان از زبان رسول می گوید که جان آنها وی را با همان نوری می بیند که وی آنها را می تواند دید، و اینجا به مناسبت خاطر نشان می کند که اینها چون از اوصاف خویش صافی گشته اند بی واسطه تعلیم و تلقین نیز علوم انبیاء را در دل خویش باز می یابند* .

ح

در واقع مولانا از طریق حدیث، اولیاء و مشایخ صوفیه را در بین اُمت محمدی وارث واقعی علم انبیا نشان می دهد و آنها را با آنچه از گوهر و همت رسول مورد تقدیس و تکریم اُمت است نیز به نحوی از انحاء سهیم و شریک می دارد و بدینگونه با وجود تنوعی که در احادیث مثنوی هست مولانا تقریباً از همه انواع آن برای توجیه طریقت متصوفه استدلال می نماید.

خ

۲۲۸

این تنوع که در مضامین احادیث مثنوی هست در طرز نقل و روایتش هم جلوه دارد. چون تمام این احادیث در مثنوی به یک گونه نقل نمی شود بعضی به اشاره است، بعضی به تصریح، برخی از زبان گوینده قصه است و برخی از

۲۲۷/۱ - جامع صغیر ۶۴/۱ ۲ - صحیح مسلم ۷/۳ ۳ و ۴ - جامع صغیر ۱۰۶/۱،
 ۲۲۷/۲ ۵ - کنوز الحقایق ۱۱۹ ۶ و ۷ - جامع صغیر ۱۵۴/۲، ۱۴۴/۱ ۸ - صحیح بخاری ۴۵/۴ ۹ و ۱۰ - جامع صغیر ۱۸۳/۲، ۸/۱ ۱۱ - مسند احمد ۱۱۵/۳
 ۲۲۷/ * الف: ۳۲۵/۱، ۴۸۳/۶ ب: ۳۱۲۰/۱، ۵۲۲/۴ ~ پ: ۵۲۵/۴ ت:
 ۴۵۳۸/ ~ ج: ۳۰۱۷/۱، ۲۶۳۶/۶، ۳۲۴۷/۴، ۴۰۸/۴، ۱۳۲۸/۱، ۱۳۳۰/۱ ج:
 ۱۳۲۹/۱، ۱۸۵۲/۴، ۳۴۰۰/۴ ح: ۳۴۶۲/۱

زبان اشخاص قصه. به علاوه در بعضی از آنها متن حدیث یا جزء آن با همان لفظ عربی آمده است و در پاره‌یی دیگر فقط به مضمون آن، به فارسی، اشارت رفته است. همچنین در غالب موارد با عبارتی نظیر «گفت پیغمبر»، «مصطفی فرمود»، «در حدیث آمد» یا آنچه معادل آنهاست، به این نکته که آنچه نقل می کند حدیث رسول است تصریح می کند و در پاره‌یی موارد به این معنی تصریح ندارد و غالباً فقط از روی قرینه خارجی باید اشارت به حدیث را شناخت.

الف

در هر حال اکثر احادیث را مولانا به تصریح و غالباً در تقریر مدعای خود نقل می کند و پیداست که چون مستمع در این احادیث همچون برهان قاطعی می نگرد استشهاد به آنها هم برای گوینده موجب فصل مقال و اثبات مدعاست. از همین روست که اشخاص داستان هم در اثبات مدعای خویش گه گاه مثل خود مولانا به حدیث تمسک می جویند، و مستمع مثنوی هم در صحت آنچه از رسول منقول است چنان اطمینان خاطر دارد که حتی در نقل آن هم به راوی حدیث و به جرح و تعدیل آن نمی اندیشد و گویی حدیث را از هر کس بشنود از آنجا که در آن بوی آشنایی می یابد آن را مثل وحی مُنَزَّل تلقی می کند و در قبولش تردید نمی ورزد [۳۰].

ب

در آنچه لفظ متن یا قسمتی از آن را نقل می کند ضرورت وزن و قافیه غالباً او را وامی دارد تا به تناسب طرز بیان، در لفظ و متن حدیث تصرف کند یا با نقل جزئی از متن در مورد اصل حدیث فقط به اشارتی بسنده نماید. فی المثل حدیث *الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ فَاحْبَبْهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعَهُمْ لِعِيَالِهِ*^۱ را با حفظ قسمتی از متن بدین عبارت موزون که: *گفت الخلق عیال لاله** نقل می کند و مضمون اعتقاد عامه را که ضمان رزق برحق است و در قرآن هم بدان اشارت هست (۱۵۲/۶) به طور ضمنی از آن استنباط می نماید. همچنین حدیث *النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ* را که برخی علماء حدیث آن را از موضوعات شمرده اند^۲ با حفظ قسمت عمده متن بدین عبارت به بیان می آورد که: *گفت الناس علی دین الملوك**.

پ

در بعضی موارد متن حدیث را تضمین و تفسیر می کند اما به خاطر ضرورت شعری نقل تمام آن را چنانکه در متن حدیث هست ممکن نمی یابد. فی المثل عبارت حدیثی را که پیغمبر در طی آن می گوید: *مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ*^۳ با این حدیث دیگر که می گوید: *السَّامِحُ رِبَاحٌ وَالْعُسْرُ شُومٌ*^۴ به هم درمی آمیزد و این هردو مضمون را در دنبال هم طی دوبیت ملتمس و عربی با پاره‌یی از لفظ حدیث به بیان می آورد* نیز مضمون حدیثی را که طی آن پیغمبر در باب بندگان و فروستان می گوید: *أَرْفَأَكُمْ أَرْفَأَكُمْ أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَالْبَسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ*^۵ با حفظ برخی از اجزاء متن

در طی دو بیت ملمع گونه به شعر نقل می نماید* و در واقع آن را تضمین و تفسیر می کند.

ت

۲۲۹

در پاره‌یی موارد چیزی از متن حدیث در شعر مثنوی مذکور نیست، مولانا فقط مضمون آن را به عبارت می آورد و از نقل حدیث در واقع به اشارتی اکتفا می کند. از جمله حدیثی را که پیغمبر در طی آن می گوید: **إِيَّاكُمْ وَاللَّوْفَانِ اللَّوْيَفْتُحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ**^۱ مولانا بی آنکه چیزی از متن حدیث نقل کند به اشارتی بر مضمونش اکتفا می کند که رسول از «اگر» گفتن منع کرد و آن را از نفاق دانست* همچنین از آن حدیث که در آن از نفاق اهل ریابه بیان **إِيَّاكُمْ وَخَضِرَاءَ الدِّمَنِ**^۲ تحذیر می نماید، مولانا به این بیان بسنده می کند که از زبان پیغمبر تسبیح اهل ریا را تشبیه به سبزه‌یی می کند که در گلخن می روید* و البته مایه گشایش دل نیست و بر آن غره هم نباید گشت.

الف

اشارت به حدیث گاه مقدمه نقل قصه‌یی است که خود آن در واقع مضمون حدیث را تفسیر می کند و گاه نیز به صورتی است که همان خبر به صورت قصه درمی آید. فی المثل یکجا ضمن اشارت به نوری که بر موجب قرآن (۲۲/۳۹) از شرح قلب در دل مؤمن پیدا می شود آنگونه که در حدیث شرح القلب درین باب آمده است، در جواب این سؤال که نشان آن حال چه خواهد بود از قول پیغمبر نقل می کند که **التَّجَافَى عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ السُّرُورِ**^۳ و در ذیل این بیان حکایت آن پادشاهزاده را که چون پادشاهی حقیقی به وی روی نمود از دارالغرور صحبت ناپاک روی برتافت و روی به دارالسور صحبت پاک آورد نقل می کند تا آن حدیث را تفسیر نماید*. جای دیگر با اشاره به مضمون حدیثی که می گوید: **يَا كُلُّ فِى مَعِي وَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِى سَبْعَةِ أَمْعَاءَ**^۴، قصه مهمان شدن کافر در خانه پیامبر را نقل می کند تا منشأ این قول را نشان دهد و حدیث را از طریق منشأ آن تفسیر نماید*.

ب

البته مضمون تعدادی احادیث هم ضمن قصه‌ها و به صورت خبر نقل می شود که خود در بعضی موارد شامل احادیث قدسی و روایات مربوط به سیرت هم هست.

۱/۲۲۸ - جامع صغیر ۱۱/۲ ۲- اللؤلؤ المرصوع/۹۵ ۳ و ۴- جامع صغیر ۱۵۲/۲،

۳۷/۲ ۵- مسند احمد ۳۶/۴

۲۲۸/ * پ: ۱/۹۲۷، ۵/۱۵۹۳ ت: ۳/۶ - ۳۵۷۲، ۶/۳۹۷۵

از جمله قصه عیادت کردن رسول از صحابی رنجور* در منوی بر روایت یک حدیث که حاکی از سیرت اوست مبنی است^۵ و قطع نظر از استطرادهای طولانی و نکته‌های دقیق که مولانا در طی روایت وارد می‌کند صورت قصه با آنچه در صحاح حدیث هست^۶ تفاوت عمده‌یی ندارد. همچنین خبر مربوط به آنچه پیغمبر در تعجب از حال بعضی اسیران بر زبان راند و لفظ آن در روایت حدیث بدینگونه آمده است که: **عَجِبَ رَبُّنَا مِنْ قَوْمٍ يُقَادُّونَ إِلَى الْجَنَّةِ فِي السَّلَاسِلِ**^۷ از همین گونه احادیث است و گوینده منوی آن را با اندک تفاوت در لفظ به صورت قصه‌یی دلکش به نظم می‌آورد*، چنانکه خبر مربوط به آنچه رسول در باب شرط اجتناب از فریب و خداع در داد و ستد تعلیم کرد و در روایت حدیث بدین لفظ آمده است که **إِذَا بَايَعْتَ قَوْمًا لَإِخْلَافَةٍ**^۸، در منوی به صورت قصه می‌آید و ذکر خبر هم برای آنست تا نشان دهد بین وسوسه شیطانی و خاطر رحمانی که هر دو دلالتان ضمیرند باید فرق گذاشت و در قبال آنچه بر ذهن سانح می‌شود باید توجه داشت تا فریب و خلا به‌یی در کار نباشد* و تعجیل در قبول خواطر شیطانی مایه غبن و پشیمانی نگردد*.

پ

۲۳۰

طرح حدیث در بعضی موارد نیز برای آنست که غیر از اثبات مُدَعای خویش اصل حدیث را نیز شرح کند و آنچه را در نزد وی سِر حدیث محسوبست به بیان آورد. فی المثل یکجا ضمن اشارت به این نکته که اولیاء حق در هر عصر چراغ هدایت محسوبند و نور وجود آنها هم از شمع مشکات نبوت می‌تابد* به بیان این حدیث که **إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ، أَلَا تَعَرَّضُوا لَهَا**^۱ می‌پردازد و به مناسبت خاطر نشان می‌کند که نفحتهای حق درین ایام سبق می‌آرد و اگر از یک نفحه محروم ماندی باید کوشید تا از نفحه دیگر که درمی‌رسد محروم نمائی*.

بدینگونه مولانا با طرح این حدیث می‌کوشد تا نشان دهد که اولیاء حق در هر عصری نفحه‌های الهی را نشر می‌کنند، و حال آنها به چراغهای واپسین و تازه می‌ماند که از شمعدان نخست برافروخته باشند و پیداست که بین نور آنها تفاوت نیست.

الف

۱/۲۲۹ - مسند احمد ۳۶۶/۲ ۲- کنوز الحقایق ۴۳ ۳- اتحاف الساده ۲۴۴/۱
 ۴- صحیح بخاری ۱۸۹/۳ ۵- مآخذ قصص ۶۶ ۶- صحیح مسلم ۶۷/۸ ۷-
 جامع صغیر ۵۷/۲ ۸- صحیح بخاری ۸۱/۳
 ۲۲۹/ * الف: ۷۳۷/۲، ۱۰۱۷/۲ ب: ۳۰۸۲/۴، ۶۳/۵ پ: ۲۱۴۱/۲، ۴۴۷۳/۳،
 ۳۵۴۳/۶، ۳۴۹۳/۳

جای دیگر به مناسبت اشارت به این نکته که جاهل غافل به خیر سرگش می ماند، به دست خویش خود را گرفتار می سازد و موجب گرفتاری خود را هم نمی داند* قوی را به یاد می آورد که به موجب آن هرکس شهوتش بر عقلش غالب آید به بهایم می ماند و اینجا در بیان آنچه به اعتقاد وی سر این حدیث محسوبست به شرح و تفسیر این قول می پردازد. متن قول که مولانا آن را حدیث می خواند و ظاهراً از فحوای سخنی منسوب به امیرالمؤمنین علی ع مأخوذ باشد^۲ در واقع متضمن این معنی است که خداوند چون ملایک را خلق کرد آنها را همه از عقل سرشت، چون بهایم را خلق نمود آنها را یکسره از شهوت سرشت، اما چون بنی آدم را آفرید عقل و شهوت را در آنها به هم آمیخت، پس هرکس عقل وی بر شهوت غالب آید برتر از ملایک است و هرکس شهوتش بر عقل غالب آید از بهایم فروتر. متن عبارت هم که گوینده مثنوی آن را حدیث می پندارد بدینگونه است که إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَخَلَقَ الْبَهَائِمَ وَرَكَّبَ فِيهَا الشَّهْوَةَ وَخَلَقَ بَنِي آدَمَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَالشَّهْوَةَ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلَهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ أَدْنَى مِنَ الْبَهَائِمِ. مولانا ضمن شرح و تفسیر حدیث خاطرنشان می کند که ملایک و بهایم چون وجودشان یک عنصر بیش نیست از معارضه بین دو عنصر مخالف آسوده اند اما انسان که وجود وی محل تنازع بین عقل و شهوت است دایم گرفتار کشمکش آنهاست*.

ب

مولانا در اینجا بنی آدم را هم شامل سه گروه می یابد: یک گروه، آنها که مستغرق مطلقند و مثل عیسی ملحق به ملایک محسوبند*؛ گروه دیگر، آنها که وجودشان دستخوش خشم و شهوت است و البته ملحق به بهایم هستند*؛ گروه سوم که نیمی از حیوان و نیمی از ملایک هستند دچار چالش و کشمکش دایم بین دو گونه تمایل خویشند*. طرفه آنست که مولانا در اینجا باز از اهل علم هم کسانی را که علم آنها تعلق به احوال دنیا دارد به گروه دوم از بنی آدم ملحق می کند و بدینگونه هر چه را به علم هندسه و طب و نجوم و فلسفه و امثال آنها تعلق دارد مثل صناعات و فنون عملی از مقوله «علم بنای آخور» دنیا می یابد که به ماوراء عالم حسی راه نمی نماید*، و آنکس را که به آنها اشتغال دارد نیز مولانا در ردیف «عوام چون انعام» می شمرد که بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا در قرآن (۴۴/۲۵) وصف آنهاست. این طرز تلقی مولانا از علوم دنیوی یادآور طرز تلقی غزالی است که حتی علم فقهای ظاهر را نیز از همین مقوله می داند و آنها را از شناخت آنچه مربوط به علم آخرتست محروم می یابد [۳۱] و پیداست که این قول در باب کسانی است که از علم طالب

پ

دنیا باشند نه طالب مولی.

۲۳۱

در مثنوی بعضی احادیث هم هست که گوینده به فحوای آنها نظر دارد، ازین رو چیزی از لفظ آنها را ذکر نمی کند و حتی به این نکته نیز که در طی کلام خویش نظر به مضمون حدیث دارد اشارت نمی نماید و شاید احياناً شهرت فوق العاده آنگونه احادیث در نزد گوینده و مخاطب وی را از تصریح و اشارت به حدیث بودنشان مستغنی داشته باشد.

الف

از ینجمله در قصه شیر و نخجیران* آنجا که درباره نفس و سیری ناپذیری او تصویر دوزخ و هل من مزید گفتن آن را عرضه می کند. وقتی دوزخ نعره هل من مزید (۳۰/۵۰) برمی آرد، اشارت به این نکته می کند که خداوند قدم بر وی می نهد* و او را خاموش و خرسند می کند، بیشک نظر به این حدیث معروف دارد که می گوید: يُقَالُ لَجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ قَبِضَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ^۱. و وقتی در پایان همین قصه شیر و نخجیران خاطر نشان می کند که شیری و دلاوری در صف شکنی نیست، شیر آن است که خود را بشکند*، به مضمون این حدیث ناظرست که می گوید: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصَّعْرَةِ وَ انَّمَا الشَّدِيدُ مَنْ يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ^۲، و ظاهراً در ین هردو مورد شهرت احادیث در نزد مخاطب که البته اهل مجالس وعظ و تذکیرست گوینده را از استناد به لفظ حدیث و اشارت به اصل آن مستغنی کرده باشد. آنچه شهرت این دو حدیث را در آن ایام می رساند، در مورد حدیث اول اشارت مکرر صوفیه و وعظ عصر به قدیم جبار^۳، و در مورد حدیث دوم رواج مضمون و فحوای آن است در کلام گویندگان وقت^۴، و بیشک همین شهرت و تداول مضمون حدیث در مجالس وعظ می بایست از اسباب عمده بی باشد که مولانا را از استناد به لفظ حدیث در نقل فحوای آنها بی نیاز داشته باشد.

ب

همچنین وقتی در پایان قصه طوطی و بازرگان* خودداری کردن خویش را از بیان کردن اسرار به جهت اجتناب از افشاء آن در بین خلق فرا می نماید، این مایه غیرت ورزی خود را ناشی از غیرت حق می داند* چنانکه از عنوان بیانش برمی آید،

۱/۲۳۰ - احیاء ۱/۱۳۴ و ۷/۳ - ۲ - وسائل الشیعه ۴۴۷/۲

۲/۲۳۰ * الف: ۱/۱۹۴۳، ۱/۱۹۵۱ - ب: ۴/۱۴۹۵، ۴/۱۴۹۷ پ: ۴/۱۵۰۶،

۴/۱۵۰۹، ۴/۱۵۳۱، ۴/۱۵۱۵ -

در اشارت به غیرت حق، قول وی ناظر به حدیثی است که در باب سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ آمده است و لفظ آن بدینگونه است: اتعجبون من غیرة سعدٍ قوالله لا نأا أغیر منه واللّه أغیر منی ومن أجل غیرة الله حرّم الفواحش مآظهر ومآبطن^۵ اما مولانا ظاهراً از آن جهت که مفهوم غیرت حق در نزد صوفیه شهرت بسیار دارد تصریح به حدیثی را که مستند قول اوست در متن کلام مثنوی لازم ندیده است، هر چند در عنوان حکایت که می بایست بعدها ضمن مرور مجدد بر اجزاء کتابت شده مثنوی و احیاناً همزمان با تصحیح و تهذیب نهایی آن بر اصل فرموده باشد، آن را با تفاوت جزئی در خارج از متن کلام آورده است: انّ سعداً لغيرٍ وانا أغیر من سعدٍ واللّه اغیر منی ومن غیرته حرم الفواحش مآظهر منها ومآبطن.

پ

نیز وقتی به مناسبت قصه مفلس و منادیان قاضی* نشان می دهد که در عالم هیچ گنجی بی دد و بی دام نیست، نه فقط آنجا که جهان را گنج زندانی بی مفر می یابد* نظر به حدیث: الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، دارد بلکه وقتی هم به مخاطب می گوید که اگر توبه سوراخ موشی هم در خزی مبتلای گربه چنگالی می شوی*، بدون تردید اشارت به این خبر دارد که با تفاوتی جزئی به صورتهای مختلف در عبارت آمده است: لو كان المؤمن في جحر ضب لقيض الله من يؤذيه^۶. چنانکه وقتی هم در ضمن عتاب خداوند با موسی در قصه مناجات شبان* از زبان حق به موسی می گوید که ما به زبان وقال نظر نداریم، به درون و حال می نگریم* قول وی ناظر به مضمون این حدیث نبوی است که هم در صورتهای مختلف به عبارت آمده است: إنّ الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم وأعمالكم^۷.

ت

وقتی هم در آغاز دفتر سوم مثنوی ضرورت نظم این سومین دفتر را مستند به این امر می کند که سنت شد سه بار*، البته به مضمون تعداد زیادی روایات و اخبار نبوی که مشتمل بر عادت رسول در التزام این ترتیب است نظر دارد. ازینجمله است آنکه گویند: كان النبي يُعِجِبُهُ أَنْ يَدْعُو ثَلَاثًا وَيَسْتَغْفِرُ ثَلَاثًا، و نیز اینکه: كان يُعِيدُ الْكَلِمَةَ ثَلَاثًا لَتَعْقِلَ عَنْهُ^۸، همچنین آنچه در باب وضو گرفتن رسول هست در صحیح حدیث: باب الوضوء ثَلَاثًا ثَلَاثًا^۹ و هم اینکه در باب صلاة الوتر آمده است که كان رسول الله يوتر بثلاث^{۱۰}، و در واقع بی آنکه در کلام گوینده به این احادیث اشارت باشد پیداست که باید به مضمون آن اشارت بوده باشد.

ث

چنانکه درین قول هم که می گوید: خلق ما بر صورت خود کرد حق* بیشک نظر به حدیثی دارد که می گوید: انّ الله خلق آدم علی صورته^{۱۱}. شهرت

فوق العاده اصل این حدیث در نزد صوفیه (§ ۳۲۷ ج) که آدم را در عین حال عالم صغیر می خوانند و بدینگونه عالم کبیر را هم مثل عالم صغیر (§ ۳۰۱ الف و مابعد) مرآت جمال الهی و مستند توجیه محبت حق به آدم که به اعتقاد آنها خود تعبیری از عشق حق به ذات خویش نیز هست^{۱۲} می شمردند [۳۲] گوینده را از اشارت به متن حدیث بی نیاز می دارد.

ج

همچنین در قصه آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود* وقتی از زبان پادشاه در جواب اعتراض زنش بر انتخاب زوجه‌یی که وی از خاندان فقیران صالح برای شاهزاده برگزید می گوید که هر کس غم دین را برگزید باقی غم‌ها را خداوند از وی بُرید* پیداست که باید به آن حدیث معروف نظر داشته باشد که رسول در طّی آن می گوید: مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمًّا وَاحِدًا كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّ دُنْيَاهُ^{۱۳}.

ج

آنجا هم که از اطوار و منازل خلقت انسان سخن می گوید* و از اینکه چون خفته‌یی را از عالم خواب به بیداری کشند وی از آنچه در خواب می دید و از دلهره‌ها و اضطرابهایی که در خواب می داشت خنده‌اش می گیرد* یاد می کند، ضمن بیتی خاطرنشان می سازد که دنیا نیز همچنین خوابی است و، خفته پندارد که این خود دایم است*. اینجا هر چند خود وی به اینکه مضمون کلامش ناظر به حدیث: الدُّنْيَا كُحْلٌ النَّائِمُ^{۱۴} است اشارت ندارد، اما اینکه در موضع دیگر* بدین نکته تصریح دارد ظاهراً وی را از التزام این اشارت مستغنی کرده باشد. به علاوه شاید مولانا درین موضع مثنوی متوجه بوده باشد که صحت اسناد این حدیث محل تأمل است و نظیر مضمونش را به امام علی بن ابی طالب^{۱۵} نیز منسوب کرده‌اند.

ح

وقتی هم در قصه منادی کردن سید ملک ترمذ* از زبان سید در باب دلچک می گوید که چون صدق طمأنینه است دل به گفتار دروغ نمی آرامد* همین لفظ طمأنینه نشان می دهد که گوینده می بایست نظربه حدیثی داشته باشد که در طّی آن پیغمبر می گوید: دَغْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ فَإِنَّ الصَّدَقَ طَمَآنِينَةٌ^{۱۶}، و شک نیست که اینگونه اشارات در مثنوی همواره با قرینه‌یی که مأخذ آنها را در احادیث نشان دهد همراه نیست.

خ

۲۳۱/۲ و ۱- صحیح بخاری ۱۲۴/۳، ۴۴/۴ - ۳- فکوک، حاشیه شرح منازل/۲۴۶
 ۴- گلستان، باب دوم، حکایت ۴۱ - ۵- صحیح مسلم ۲۱۱/۴ - ۶- جامع صغیر ۱۳۰/۲ - ۷- مسند احمد ۲۸۵/۲ - ۸- جامع صغیر ۱۱۸/۲ - ۹- صحیح بخاری ۲۴/۴ - ۱۰- کنوز الحقایق ۱۰۷ - ۱۱- مسند احمد ۲۴۴/۲ - ۱۲- فتوحات مکیه

۲۳۲

احادیث مثنوی چنانکه سیاق تقریر و خطاب اقتضا دارد از زبان خود مولانا و غالباً بر سبیل تأیید مدّعی خود او نقل می شود. درین موارد، حدیث اگر برای تبرک به کلام رسول یا تنبیه مخاطب نیست متضمن استدلال گوینده برای اقناع اوست.

الف

فی المثل مضمون این حدیث را که خداوند در نماز آنکس که هنگام نماز دل را باتن راست ندارد در نمی نگرد: لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى صَلَاةٍ لَا يُخْضِرُ الرَّجُلُ فِيهَا قَلْبَهُ مع بَدَنِهِ^۱، به مناسبت در تقریر حال آنکس که وسواس درون او را از نیل به نجات باز می دارد بیان می نماید و از آن به این عبارت تعبیر می کند که، لَا صَلَاةَ تَمَّ إِلَّا بِالْحُضُورِ*. همچنین مضمون قولی را که گویند در طی آن پیغمبر فرموده است هر کس نابینایی را چهل گام راه نماید گناه گذشته اش همه بخشوده آید: مَنْ قَاذَأَعْمَى أَرْبَعِينَ خُطْوَةً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ^۲ ضمن خطابی که به رسول دارد مستند تقریر این نکته می سازد که دعوت و هدایت گمراهان خلق و کوران راه امری است که شیخ و مرشد واقعی از آن تن نمی زند و خود را بدان ملزم می یابد*.

ب

چنانکه نیز حدیثی را که در نهی از تمارض بدین عبارت آمده است: لَا تَمَارِضُوا فَمَرِضُوا^۳ خود وی در تبیین حال جبری و آنکس که به بهانه قول به جبر هرگونه قدرت فعل را از خود نفی می نماید و خود را در آنچه به امر و نهی ناشی از حکم شریعت مربوط است در همه حال عاجز و درمانده و بی اراده نشان می دهد به بیان می آورد*، نیز حدیثی را که بر موجب فحوای آن اهل بهشت کسانی هستند که غالباً در داورها زبون بوده اند: أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ كُلِّ ضَعِيفٍ مُتَضَعِّفٍ^۴ در تقریر این دعوی که قاهر طاغی درعین حال مقهورست و خود نمی داند به استشهاد می آورد*.

پ

حدیثی را هم که پیغمبر در طی آن دنیا را سحاره می خواند و بدین عبارت نقل است: إِحْذِرُوا الدُّنْيَا فَإِنَّهَا أَسْحَرُ مِنْ هَارُوتَ وَمَارُوتَ^۵، مولانا در تأویل قصه آن

→
 ۳۲۶/۲ - ۱۳ - مستدرک حاکم ۴۴۳/۲ - ۱۴ - احادیث مثنوی/۱۴۱ - ۱۵ - شرح نهج البلاغه ۵۶۳/۴ - ۱۶ - جامع صغیر ۱۴/۲
 ۲۳۱/ * ب: ۹۰۰/۱، ۱۳۸۱/۱، ۱۳۸۹/۱ پ: ۱۵۴۷/۱، ۱۷۶۳/۱ ت: ۵۸۵/۲، ۵۹۱/۲، ۵۹۳/۲، ۱۷۲۰/۲، ۱۷۵۹/۲ ث: ۱/۳ ج: ۱۱۹۴/۴ چ: ۳۰۸۵/۴، ۳۱۳۷/۴ ح: ۳۶۳۷/۴، ۳۶۵۳/۴، ۳۶۵۴/۴، ۱۷۳۳/۳ خ: ۲۵۱۰/۶
 ~، ۲۵۷۶/۶

پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود به استشهاد می آورد تا نشان دهد که انسان تا خود را از سخرنر هاند به آنچه متضمن سعادت و نجات اوست دست نمی یابد* . چنانکه حدیث أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ^۶ را هم در تقریر این دعوی به بیان می آورد که در آنچه ادراکش محتاج عشق است باید عقل وزیر کساری های آن را کنار نهاد* .

ت

مولانا با نقل این احادیث آنچه را مُدَّعای خود اوست به خاطر مستمع القاء می نماید، چنانکه به همین مقصود گه گاه به آیات قرآن تمسک می جوید و این آیات و احادیث را برای تقریر مقصود خویش به تصریح یا اشارت نقل می کند.

ث

۲۳۳

طرفه آنست که در مثنوی، اشخاص قصه هم که در واقع به نحوی باز خود مولانا محسوب می شوند مثل خود او در تقریر دعاوی خویش همچنان به هنگام ضرورت به نقل احادیث یا حتی شرح و تفسیر آن می پردازند. بدینگونه پاره‌یی از احادیث مثنوی نه از زبان خود مولانا بلکه از زبان اشخاص قصه ها به بیان می آید و در احتجاجات آنها گه گاه هر دو جانب دعوی تمسک به احادیث می کنند و البته در بعضی موارد در صحت احادیث آنها هم جای تأمل هست.

الف

فی المثل در حکایت پادشاه با آن دو غلام که نوخریده بود* ، غلام گند، دهان در نفی هرگونه احتمال بُخل از خواجه تاش خویش به مناسبت حدیثی را نقل می کند* که طی آن پیغمبر می گوید هر کس به پاداش روز جزا یقین دارد همواره به جود می گراید و دیدن پاداش که یقین به آن است وی را از بُخل باز می دارد. عبارت مورد استناد بدین لفظ آمده است که: مَنْ أَتَقَنَ بِالْخَلْفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ، و ظاهراً اصل آن حدیث نیست، کلام منسوب به امیرالمؤمنین علی است^۱. پادشاه هم برای آن غلام دیگر که با وجود روی خوب خوی ناپسند دارد به مضمون عبارت إِيَّاكُمْ وَحَضْرَاءَ الدِّمَنِ^۲ که ظاهراً حدیث نیست و بعضی آن را از امثال تلقی کرده اند تمسک می کند تا نشان دهد که با خصال بد جمال خوب را سودی نیست* .

ب

۲۳۲/۱- احياء ۱۱۰/۱ ۲- جامع صغیر ۱۷۶/۲ ۳- کنوز الحقایق ۱۵۶/ ۴ و ۵

۶- جامع صغیر ۱۱۲/۱ ، ۱۱۱/۱ ، ۵۲/۱

۲۳۲/ * ب: ۳۸۱/۱ ~ ، ۱۴۶۸/۴ پ: ۱۰۷۰/۱ ~ ، ۴۵۷۱/۳ ت: ۳۱۹۳/۴ ،

۱۴۲۰/۴ ~

در قصه مسجد عاشق کش* نیز اهل مسجد در گفت و شنود با آن عاشق مرگ جوی لا ابالی که می خواست شب در آنجا بخسبد، یکجا* به حدیثی که غالباً در روایات صوفیه تحت عنوان: *أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ*^۳ می آید استناد می کنند، جای دیگر حدیث مربوط به *سِخْرِ بَيَانٍ* را که متضمن کلام حکمت است *إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِخْرًا وَإِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ سِخْرٌ* نقل می کنند*. چنانکه غریب مرگ جوی عاشق هم در جواب آنها یک بار به مضمون عبارت *مَنْ أَتَقَنَّ بِالْخَلْفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ* اشارت می کند*، و یک بار هم به حدیث *أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ*^۵ اشارت می نماید*.

پ

بسیاری دیگر از اشخاص قصه ها نیز در مثنوی در توجیه مُدَعای خویش تمسک به حدیث می کنند. از جمله، طبیب غیبی در حکایت شاه و کنیزک، وقتی می خواهد کنیزک را به مکتوم داشتن سر خویش ترغیب کند برحسب قولی که منسوب به رسول است: *اسْتَعِينُوا عَلَى قَضَاءِ الْخَوَائِجِ بِالْكِتْمَانِ*^۶، نهفتن سر را چنانکه از عبارت *مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ حَصَلَ أَفْرُهُ*، نیز برمی آید مایه نیل مراد می داند*. شیخ خانقاه در قصه تشنیع صوفیان*، وقتی می خواهد صوفی افراط کار را به اعتدال رهنمونی کند به حدیث *خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا*^۷ استشهاد می کند*، همچنین در حکایت جزع نا کردن شیخی بر مرگ فرزندان خود*، زن شیخ که می خواهد چشم داشت شفاعت خود را از شیخ در قیامت به خاطر وی بیاورد حدیث رسول و شفاعتش را در باب اُمت که در روایت بدین لفظ آمده است: *شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي*^۸ به وی خاطر نشان می کند*. در قصه رُفْعِه نوشتن آن غلام به پادشاه*، پادشاه برای متقاعد کردن حاجب خویش که وی را به عفو کردن از غلام تشویق می کند، استناد به حدیثی می کند* که در آن پیغمبر احمق را *عَدُوّ* خویش و دزد رهن می خواند و لفظ آن که بدین صورت مشهور است: *أَلَا أَحْمَقُ عَدُوِّي وَالْعَاقِلُ صَدِيقِي*^۹، ظاهراً از امثال و حکم منسوب به دیگران باشد. در حکایت مُنَادِي کردن سید ملک ترمذ* هم دلچسپ برای آنکه سید را از آزار خویش بازدارد به مناسبت حدیثی را که در طی آن پیغمبر *صَدَقَه* را مایه دفع بلا می خواند و لفظ آن بدینگونه است: *الصَّدَقَةُ تَمْنَعُ سَبْعِينَ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ*^{۱۰} نقل و تفسیر می کند*.

ت

جالب آنست که در قصه شیر با نخجیران* نیز شیر یکجا در توجیه بی اعتمادی خویش بر قول خلق، به حدیث *لَا يَلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرْتِنٍ*^{۱۱} استشهاد می کند*، و جای دیگر در ترجیح جهد و اکتساب بر توکل و تسلیم به حدیث *إِعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ*^{۱۲} استناد می نماید* و حتی در بیان آنکه جمع مال با توکل منافات ندارد

حدیث نِعَمَ الْمَالِ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ^{۱۳} را به مناسبت نقل و تفسیر می نماید*، و نخجیران هم در احتجاج با شیر و در ترجیح توکل بر جهد و اکتساب یکجا حدیث لَنْ يَنْفَعَ الْحَذَرُ مَنْ قَدَّرَ^{۱۴} را به بیان می آرند* و جای دیگر حدیث الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِبَالُ اللَّهِ^{۱۵} را نقل می کنند* تا به شیر خاطر نشان نمایند که رزق با حق است و جهد و کسب ضرورت ندارد. همچنین نخجیران وقتی می خواهند سرآندیشه خرگوش را که وی در پنهان داشتن آن اصرار دارد از وی بپرسند برای آنکه لزوم مشورت با دیگران را به وی خاطر نشان نمایند، حدیث رسول را که می گوید الْمُشْتَارُ مُؤْتَمَنٌ^{۱۶} برای وی شاهد می آورند*.

ث

۲۳۴

همچنین در مثنوی بعضی احادیث از زبان کسانی به بیان می آید که قبل از عهد رسول می زیسته اند. چنانکه در عهد داود در قصه آن دو حضم که در باب گاو کشته‌یی داوری به نزد وی می برند* و او، وقتی برای اظهار حکم از مدعی مهلت می خواهد، این مهلت را برای توسل خویش به خلوت و دعا درخواست می کند و در توجیه علاقه خویش به نماز فحوی حدیث رسول را که وی در طی آن، نماز را قرّة عین خویش می گوید که حُبَّبَ إِلَيَّ النَّسَاءُ وَالطِّيبُ وَجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ^۱ مستند خویش می سازد* و هر چند اشارت به اخذ و استناد به حدیث رسول هم در بیانش نیست پیداست که مولانا به همان حدیث نبوی نظر دارد، اما درین مورد آنچه اشکال عدم توافق با تاریخ^۲ را تاحدی رفع می کند اعتقاد مولانا است به وحدت و اتحاد ارواح انبیا که نقل فحوی قول رسول را از زبان داود قابل توجیه می سازد.

الف

همچنین وقتی موسی در انکار بر مناجات شبان* به آن حدیث قدسی که خداوند در طی آن خطاب به انسان: يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي^۲ می گوید اشارت

۲۳۳/۱- شرح نهج البلاغه ۳۰۸/۴ ۳ و ۲- کنوز الحقایق ۴۳/، ۱۴ ۴- صحیح بخاری ۱۶۲/۳ ۵- جامع صغیر ۹۴/۲ ۶- احیاء ۱۲۹/۳ ۷ و ۸- جامع صغیر ۴۶/۱، ۳۹/۲ ۹- المنهج ۲۷۷/۳ ۱۰ و ۱۱ و ۱۲- جامع صغیر ۱۴۷/۱، ۲۰۴/۲، ۴۶/۱ ۱۳- کنوز الحقایق ۱۳۹ ۱۴ و ۱۵ و ۱۶- جامع صغیر ۴۶/۲، ۱۱/۲، ۱۸۵/۲ ۲۳۳/۲* ب: ۸۴۳/۲، ۸۹۵/۲، ۱۰۱۷/۲ پ: ۳۹۲۲/۳، ۴۰۶۶/۳، ۴۰۷۹/۳ ۴۱۰۳/۳، ۴۱۴۶/۳ ت: ۱۷۶/۱، ۳۵۰۶/۲، ۳۵۱۲/۲، ۱۷۷۲/۳، ۱۷۸۳/۳ ۱۴۹۰/۴، ۱۹۴۷/۴، ۲۵۱۰/۶، ۲۵۹۱/۶ ث: ۹۰۰/۱، ۹۰۷/۱، ۹۱۳/۱، ۹۱۸۴/۱، ۹۰۸/۱، ۹۲۷/۱، ۱۰۴۴/۱

می کند* غیر از اتحاد ارواح انبیا، همین نکته که مولانا مضمون همین حدیث را مخصوصاً در باب خود موسی و خطاب به خود او بر سبیل قصه‌یی جداگانه نقل می کند* موجب رفع اشکال مربوط به عدم توافق با تاریخ خواهد بود. چنانکه وقتی در ضمن عتاب حق به موسی هم اشارت به جزئی از یک حدیث که در عبارت أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاق^۳ بیان می شود دارد* همین نکته که حدیث نبوی به لسان حدیث قدسی نقل می شود غرابت این نوع تمثیل به حدیث را هم در اینجا می کاهد.

ب

معهدا اینکه در داستان ابلیس و معاویه*، ابلیس در توجیه اقدام خویش در بیدار کردن معاویه از خواب به حدیث پیغمبر تمسک می کند* و صریحاً از قول رسول مضمون اشارت عَجَلُوا الصَّلَاةَ قَبْلَ الْقَوْتِ وَعَجَلُوا التَّوْبَةَ قَبْلَ الْمَوْتِ^۴ را به بیان می آرد، با آنکه در مشاجره با معاویه استنادش به حدیث غیرعادی نیست، این طرز استشهاد در عین حال از طعنی در حق بعضی مُحدِّثان و راویان سنت که از حدیث رسول لفظ را نقل می کرده اند و جان را به معنی آن تحقق نمی داده اند خالی به نظر نمی آید. هر چند مولانا در اینجا می خواهد نشان دهد که وقتی اهل ظاهر حدیث رسول را بر زبان دارند و در دل آنها نشانی از معنی آن نمی توان دید حالشان به ابلیس می ماند که علم وی مانع از ملعون بودنش نشد، لیکن این نکته هم در اینجا شایان ذکر است که در نظر مولانا کلام رسول از هر زبانی که آن را نقل کنند درخور استماع است و قول به اینکه بر حسب تعبیر مولانا قول پیغمبر قبولش فرض است* درهمه حال در باب آن صادق است. [۳۳]

پ

۲۳۵

احادیث مثنوی گاه متضمن احکام شریعت یا دقائق سنت است و گاه مُشعر بر لطایف اخلاق است و تربیت، معهدا درهمه حال تلقی مولانا از آنها بر طرز تلقی صوفیه مبتنی است و در عین حال آنچه وی در لزوم رعایت آداب شریعت ضمن نقل یا تفسیر حدیث بیان می دارد نشان می دهد که مرعات ظواهر سنت را در همه حال به چشم اهمیت می نگرد.

الف

۱/۲۳۴ - مسند احمد ۳/۱۲۸ ۲ - صحیح مسلم ۸/۱۳ ۳ - جامع صغیر ۱/۴ ۴ -

المنهج ۲/۵۲۶

Anachronism +/۲۳۴

۲/۲۳۴ * الف: ۳/۱۴۵۰، ۳/۲۴۰۱ ب: ۲/۱۷۲۰، ۲/۱۷۳۸، ۲/۲۱۵۶، ۲/۱۷۵۲

پ: ۲/۲۶۰۴، ۲/۲۶۱۳، ۳/۱۵۸۰

از جمله آنجا که منع زکات را موجب بروز قحطی، و رواج زنا را مایه شیوع و با می یابد* نظر به حدیث نبوی دارد که بدین عبارت نقل شده است: **مَا نَقَضَ قَوْمٌ الْعَهْدَ إِلَّا سُلْطَ عَلَيْهِمْ عَذَابُهُمْ وَمَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا فَشَافِيهِمُ الْفَقْرُ وَلَا ظَلَفُوا الْمِكْيَالَ الْأَمْنِعُوا النَّبَاتَ وَأَخَذُوا بِالسِّنِينَ وَلَا مُنِعُوا الزَّكَاةُ إِلَّا حُبِسَ عَنْهُمْ الْقَطْرُ**^۱ و در عین حال مولانا این اشاره را متضمن الزام مراعات آداب و ایجاب اجتناب از هر چه مغایر سنن محسوبست می یابد.

ب

همچنین وقتی در باب نماز اشارت دارد که در به جا آوردن آن نباید مثل مرغ و بدون هیچ درد و سوز باطنی سر بر زمین زد، بدون شک به آن حدیث نظر دارد که راوی در نقل آن می گوید: **نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ عَنْ نَقْرَةِ كَنْفَرَةِ الدِّبِكِ وَأَفْعَاءِ كَافُعَاءِ الْكَلْبِ وَالتَّفَاتِ كَالْتَفَاتِ الثَّعْلَبِ**^۲. اما با تأکید درین نکته که نماز وقتی فقط به صورت ظاهر محدود باشد حاصل ندارد و به همان کار مرغ که نوک بر زمین می زند می ماند، خاطر نشان می کند که باید ازین صورت ظاهر که حکم بیضه سر بسته را دارد روحانیت آن را که مثل جوجه یی درون بیضه است بیرون آورد* و با این تعبیر به آنچه مضمون ظاهر حدیث است صبغة عرفانی می دهد.

پ

نیز وقتی در توجیه این قول که رُوی ناشسته و ناپاک نمی تواند به لقاء حور که نیل بدان مزد نیکان و پاکان است نایل آید، به مضمون این حدیث نبوی که می گوید **لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا طَهْرَ لَهُ**^۳ استناد می کند*، هر چند در ظاهر به آنچه آداب شریعت است نظر دارد، در واقع چنانکه طرز بیانش حاکی است نظر به طهور روح دارد که عشق است و قرب حق هم بی آن حصولش ممکن نیست.

ت

در برخی موارد اشارت به حدیث برای اثبات دعوی است که اشخاص قصه را با هم به احتجاج و مجادله وامی دارد. فی المثل بیان این نکته که به موجب آنچه پیغمبر گفته است دست هر چه را دریافت می کند باید آن را به دهنده اش باز پس دهد: **عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ**^۴، مستند دعوی شده است* که صوفی مسافر برخادم خانقاه دارد (§ ۱۷۲ پ). همچنین وقتی به حدیث **الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ**^۵ اشارت می کند، هر چند اصل خبر مربوط به اندراج گوش در استیغاب مسح سرست و خبری هم هست که رسول ظاهر و باطن گوش را همراه سر مسح می کرد^۶، حدیث به همین صورت در دنبال الزام مضمضه و استنشاق در بعضی مسائید آمده است، اما اشارت به آن در کلام مولانا برای توجیه این دعوی است که در کلام خاصان حق مستمع و قایل هر دو یک کس بیش نیست، چرا که مستمع در اینجا حکم گوش را دارد و گوش هم وجودش مستقل نیست، به حکم حدیث جزو سر محسوبست* که

رمز حق است و بدینگونه مستمع وقایل هر دو حق است و بین آنها فاصله و حجابی نیست.

ث

۲۳۶

در پاره‌یی موارد احادیث مربوط به احکام شریعت یا آداب سنت در حقیقت برای تنبیه مخاطب و توجّه دادنش به آداب و اخلاق سَلَفِ صالح و سیرت و سُنّت رسول است. از جمله وقتی از قول یار رسول نقل می‌کند* که پیغمبر چون چیزی از قرآن بر ما فرو می‌خواند از ما وقار و سکون می‌خواست و آنگونه که کسی را مرغی بر سر باشد و از پریدنش بیمناک و ناخرسند شود یاران وی در هنگام تلاوت قرآن آرام برجای می‌ماندند، ظاهراً اشارت به این خبر دارد عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ وَإِذَا أَصْحَابُهُ كَانُوا عَلَى رُؤُسِهِم الطَّيْرُ^۱ و مولانا در بیان این نکته تاحدی نیز به تقریر سنت در رعایت امر آنصِتُوا در قرآن (۲۰۴/۷) نظر دارد*.

الف

همچنین وقتی از قول پیغمبر نقل می‌کند که گفت اگر از خداوند جَنّت را چشم‌داری از کس چیزی نخواه* و به همین سبب آن صحابی که این خطاب با او رفت وقتی در حین سواری تازیانه‌اش افتاد فرود آمد و خود آن را برگرفت تا از دیگری چیزی نخواست باشد، روایت دربارهٔ ثوبان بن بُجْدُ مولاى رسول است که پیغمبر به او گفته بود لَا تَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئاً أَضْمَنُ لَكَ الْجَنَّةَ^۲، و مولانا آن را در بیان این نکته می‌آورد که بار خویش بر خلق نباید نهاد و جز به اشارت حق نباید کار کرد.

ب

نیز وقتی مضمون این حدیث را که طَىّ آن رسول از اوصاف مؤمن خبر می‌دهد: الْمُؤْمِنُ يَأْلَفُ، وَلَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ^۳ در بیان می‌آورد در واقع توجّه به آداب سنت را الزام می‌کند*، و وقتی آنکس را که هدیهٔ خویش باز می‌ستاند به سگ تشبیه می‌کند که قی کردهٔ خویش باز می‌خورد*، ضمن توجّه به قول رسول که بدین لفظ در عبارت آمده است: الْعَائِدُ فِي هَيْبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَقْبَضُ ثُمَّ يَتَوَدُّ فِي قَيْبِهِ^۴ در واقع بیشتر نظر به ترغیب مخاطب به التزام سنت دارد.

پ

۱/۲۳۵ - جامع صغیر ۵/۲ - ۲ - مسند احمد ۳۱۱/۲ - ۳ - کنوز الحقایق ۱۵۸/۱ - ۴ -

جامع صغیر ۶۰/۲ - ۵ - کنوز الحقایق ۴۵/۱ - ۶ - المغنی ابن قدامه در مغنی المغنی ۱۹۴/۱.

۲۳۵/۲ * ب: ۸۸/۱ پ: ۲۱۷۵/۳ ت: ۳۰۳۳/۳ ث: ۵۴۸/۲، ۱۰۲۴/۶

۱/۲۳۶ و ۲ - مسند احمد ۲۷۸/۴، ۲۷۵/۵ - ۳ - جامع صغیر ۱۸۳/۲ - ۴ - صحیح

بخاری ۵۹/۲

۲۳۶/۲ * الف: ۳۲۴۴/۵، ۳۱۹۹/۵ ب: ۳۳۳/۶ پ: ۳۴۳۵/۵، ۳۵۴۹/۶

۲۳۷

برخی احادیث هم در مثنوی هست که از پاره‌یی جهات با فحوای اقوال شیعه تا حدی توافق دارد، اما این توافق البته طوری نیست که از تمام جهات با آنچه در روایات شیعه هست نیز مطابق باشد. معهذا از طرز روایت، علاقه‌یی که مولانا در حق اهل بیت رسول و مخصوصاً در حق امیرالمؤمنین علی دارد به طور بارزی به چشم می‌خورد. این علاقه درجای جای مثنوی و همچنین درغزلیات دیوان کبیر نیز پیداست و شاید از طرز تلقی صوفیه خراسان در باب ولایت متأثر باشد.

الف

در بین اینگونه احادیث اشارت به مضمون حدیثی که در آن پیغمبر به علی خاطرنشان می‌کند که یا علی اذ اتقرب الناس الی خالقهم فی ابواب البر فتقرب انت بالعقل^۱ حاکی از تعظیم قدر علی است در نزد مولانا^{*}. همچنین اشارت به آنچه پیغمبر در مقالات نوادر باعلی، در بیان آنکه شیطان ممکن است در اولاد و نسل آدمیان شریک گردد به بیان می‌آورد^{*} و اشارت و شارکهم فی الافوال والآولاد، در قرآن کریم (۶۴/۱۷) را هم مؤید این معنی یافته‌اند، نیز قطع نظر از آنکه بعضی علماء شیعه مضمون روایت مورد اشارت مولانا را که ظاهراً مراد از مقالات نوادر همانست ضعیف تلقی کرده‌اند^۲ به هر حال حاکی از همین علاقه و اعتقاد فوق العاده مولانا در حق مولای مؤمنان است.

ب

همچنین در حکایت خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی^{*}، وقتی از زبان کافر خطاب به علی می‌گوید: چون تو بابی آن مدینه علم را^{*} نظر به حدیث آنا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد العلم فلیات الباب^۳ دارد. و وقتی باز از قول همان کافر در خطاب به وی می‌افزاید که: تو ترازوی احد خو بوده‌یی^{*} به حدیث دیگری بدین مضمون ماین منافی یحب علی و ما من مؤمن یبغض علی ناظرست که به هر حال از کمال تعظیم و تکریم وی در حق صاحب مرتبه ولایت حاکی است.

پ

البته خبر مربوط به ولایت را که طی آن پیغمبر، در روز غدیر خم، به حاضران اعلام می‌دارد: من کنت مولاهُ فعلي مولاه^[۳۴]، مولانا موافق با تفسیر عرفانی لطیفی در باب معنی مولا به بیان می‌آورد^{*} اما آن تفسیر با مذاق شیعه توافق تام ندارد و آن را متضمن شرح و بیان تمام مفهوم لفظ مولی‌انگونه که در نزد شیعه مقبول و محقق است نمی‌دارد. چنانکه اسناد تعصب به شیعه^{*} و همچنین طعن در آنچه رسم شیعه حلب در روز عاشورا است^{*} نیز نشان می‌دهد که مولانا تولای علی و اهل بیت را مستلزم تبری از صحابه و حتی از آل سفیان نمی‌داند و شاید اینگونه تولای را که نظیرش در

کلام سنایی و حتی عطار هم هست [۳۵] مولانا تا حدی مرهون نفوذ طریقه کبرویه باشد، هر چند وی و پدرش برخلاف مشهور به طور رسمی ظاهراً به آن سلسله منسوب نبوده‌اند (§ ۳۹ ب). در نزد عطار و مخصوصاً سنائی نیز که مولانا از اقوال و آثار آنها به شدت متأثر به نظر می‌رسد نشان این تولّد پیداست، هر چند عطار و مولانا برخلاف سنائی این تولّد را تا حد تبری از بعضی مخالفان اهل بیت نکشاده‌اند.

ت

۲۳۸

اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی از آنچه در مثنوی به عنوان حدیث به پیغمبر منسوبست در احادیث صحاح اصلی ندارد از آن‌روست که آن اقوال در افواه و السنه مشایخ و وعاظ غالباً شهرت داشته است و علاقه خاص و عام به احادیث نبوی و اینکه هر چه در مکارم اخلاق و فضایل اعمال نقل می‌شده است به نحوی مأخوذ و مستفاد از نور مشکات نبوت تلقی می‌شده است ظاهراً سبب شده باشد که مولانا هم پاره‌یی از اقوال و کلمات دیگران را از آن‌رو که در مجالس صوفیه به عنوان حدیث شهرت داشته است در طی سخن به همین عنوان نقل کند و وقتی برای امام غزالی هم در تصنیف احیاء علوم الدین نظیر همین امر پیش آمده باشد و آنگونه که از اشارت سُبکی در طبقات الشافعیه و از اعتراضات ابن الجوزی در نقد احیاء برمی‌آید تعداد زیادی از آنچه وی به عنوان حدیث نقل کرده است کلمات دیگران باشد، در باره مولانا که اثر وی مشتمل بر شعر و قصه است و مخاطب آن‌هم خواص اهل علم نیست آشکار است که وقوع درین لغزشگاه اجتناب ناپذیر خواهد بود.

الف

بدینگونه تعدادی از آنچه در مثنوی به عنوان حدیث و قول پیغمبر مذکورست در آنچه علماء حدیث آنها را بی اصل خوانده‌اند یا اصل آنها را نیافته‌اند آمده است، تعداد دیگری نیز با مختصر تفاوت در نهج البلاغه یا کتب جگم و نوادر ذکر شده است و یا در احیاء علوم الدین غزالی و حلیه الاولیاء حافظ ابی نعیم و رساله قشیریه امام ابوالقاسم احیاناً بدون تصریح به حدیث بود نشان نقل شده است و غالب آنست که از تأثیر مطالعه این کتابها در خاطر مولانا باقی مانده باشد و در هنگام نظم مثنوی به

۱/۲۳۷ - حلیه الاولیاء ۱/۱ - ۲ - احادیث مثنوی ۱۴۷/۱ - ۳ - جامع صغیر ۱/۱۰۷

۲۳۷/ * ب: ۲۹۵۹/۱، ۲۷۳/۵ پ: ۳۷۲۱/۱، ۳۷۶۳/۱، ۳۹۸۲/۱ ت:

۴۵۳۸/۶، ۳۲۰۱/۳، ۷۷۷/۶

ب

عنوان حدیث به ذهنش آمده باشد.

در هر حال چون تعداد اینگونه احادیث مثنوی در قیاس با کُلّ احادیث آن که اصل آنها هم در کتب صحاح باعین لفظ یا با مختصر تفاوت در لفظ هست بسیار نیست و غالباً هم در آنچه به مکارم اخلاق و فضایل اعمال مربوط است نقل شده است، ازین جهت بر مثنوی چندان جای نقد و اعتراض نیست خاصه که در اکثر کُتب ادب و بسیاری از متون حکمت و تصوّف نیز نظایر این احادیث منقولست و غالباً هم آنها را از احادیث نوادر تلقی کرده اند.

پ

۲۳۹

برخی از اینگونه احادیث از مقوله حکم و امثال است و شاید در طریّ احادیث هم به عنوان همین گونه حکم و امثال آمده باشد، بعضی دیگر به سبب آنکه از الفاظ و معانی صوفیه متأثر به نظر می رسند ممکن است لا اقل در طریّ نقل و ضبط از اقوال صوفیه رنگ پذیرفته باشند. ازین نوع اخیر فی المثل این حدیث را که می گوید: **جَذْبُهُ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَارِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ**، مولانا در اشارتی که به مضمونش دارد* آن را منسوب به پیغمبر می یابد، اما غزالی مضمون آن را بدون انتساب به قایل ذکر می کند^۱ و پیدا است که اصل قول از جنس عبارات صوفیه است. چنانکه حدیث **كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ** هم که مولانا مکرر بدان اشارت دارد* هر چند در بین صوفیه بسیار نقل می شود مُحَدَّثان غیر صوفی و مخصوصاً کسانی مثل ابن تیمیّه و زرکشی آن را بی اصل یافته اند^۲.

الف

همچنین مضمون این خبر که می گوید **الشیخ فی بَیتِهِ کَالنَّبِیِّ فی قَوْمِهِ**^۳ نزد صوفیه مستند الزام تکریم مشایخ در نزد قوم است (§ ۲۱۸ ت) و اینکه محدثان غیر صوفی آن را نیز از موضوعات شمرده اند^۴ ظاهراً از آن روست که بیان توافق حال انبیا با شیوخ مشرک عرب نمی تواند قول رسول باشد و در عهد صحابه نیز شیخ بدان معنی که نزد صوفیه متداول بوده است البته وجود نداشته است اما مولانا آن را به صورت حدیث نقل می کند، که پیغمبر گفت شیخ قوم، همچو پیغمبر بود در قوم خویش*. چنانکه حدیثی هم که به موجب آن پیغمبر مؤمن را به مِرْهَر و مِرْمار تشبیه می کند و در طریّ آن می گوید: **مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْمِرْمَارِ لَا يَخْسُنُ صَوْنُهُ إِلَّا بِخَلَاءٍ بَطْنِهِ**^۵، در مثنوی قول پیغمبر و همچون حدیث معتبر تلقی شده است* لیکن لفظ مِرْهَر و مِرْمار قرینه بی است که صحت انتسابش را نزد علماء حدیث محل تردید می سازد (§ ۲۲۴ الف) و نشان می دهد که منشاء آن چنانکه از فحوای قول غزالی^۶ برمی آید

به احتمال قوی قول ابوطالب مکی باشد و قراین اقتضا دارد که اصل آن مربوط به آغاز دوران رواج سماع و آشنایی با مزهر و مزمار در نزد صوفیه بوده باشد.

ب

نیز آنچه مولانا به عنوان حدیث از قول رسول که وی از او به عنوان سراج اُمّتان در اینجا تعبیر می نماید نقل می کند و در طی آن از زبان وی این جهان و آنجهان را «ضرتان» می خواند* از مضمونهای است که صوفیه غالباً نقل می کنند و سعی در جمع دنیا و آخرت را مثل سعی در جمع بین دو و سنی (= زنان هم شوی) فرامی نمایند اما اصل کلام چنانکه از اشارت غزالی^۷ هم برمی آید از امثال و حکم منسوب به امیرالمؤمنین علی ع است^۸ نه از احادیث نبوی.

پ

۲۴۰

به علاوه تعداد دیگری از احادیث مثنوی هم هست که ارتباط خاص با مقالات صوفیه ندارد و بعضی از آنها نیز به لفظ یا معنی در اقوال حکماء و کلمات قدماء آمده است. از آنجمله است قول معروف **الْوَلَدُ سِرَّابِيَه** که در مثنوی به پیغمبر منسوبست* اما بروفق رای پاره‌یی از علماء حدیث از مقوله حدیث محسوب نیست^۱. قوی هم که مولانا از کلام رسول نقل می کند و بر موجب آن دنیا را عبارت از ساعتی کوتاه و بی دوام نشان می دهد* هر چند به صورت **الدُّنْيَا سَاعَةٌ فَاجْعَلْهَا طَاعَةً** مشهورست نزد علماء حدیث از احادیث موضوعه خوانده شده است^۲ و ظاهراً از کلمات قدماء زهاد بوده باشد.

الف

همچنین آنچه از زبان پیغمبر روایت می کند که هر که را صبر نیست ایمان نیست*، ظاهراً مأثور از اقوال امیرالمؤمنین علی باشد که می گوید: **مَنْ لَا صَبْرَ لَهُ لَا إِيْمَانَ لَهُ**^۳. چنانکه این خبر هم که می گوید: **الدُّنْيَا جِيفَةٌ طَالِبُهَا كِلَابٌ** که در کلام صوفیه و اقوال شعرا مکرر ذکر می شود و مولانا هم آن را به مهتر کاینات منسوب می دارد* مضمونش با اندک تفاوت و بی آنکه اشارت به حدیث بودنش باشد در کلام منسوب به علی بن الحسین ع زین العابدین آمده است^۴.

ب

۱/۲۳۹ - احیاء ۵۶/۴ ۲ - المولود المرصوع ۶۱/۳ - جامع صغیر ۴۲/۲ ۴ - الآلی

المصنوعه/ ۱۵۳ ۵ - احادیث مثنوی/ ۲۲۲ ۶ و ۷ - احیاء ۶۱/۲، ۱۴/۳ ۸ - شرح

نهج البلاغه ۲۸۶/۴

۲۳۹/ * الف: ۱۵۶۱/۴، ۲۸۶۲/۱ و ۳۶۴/۲ - و ۲۵۴۰/۴ آ (عنوان بالا) ب: ۳/

۱۷۷۴، ۴۲۱۳/۶ پ: ۳۲۰۸/۴

بدینگونه احادیث مثنوی هرچند غالباً مشتمل بر فضایل اعمال و مکارم اخلاق است در بعضی موارد از موضوعات خالی نیست و ازین حیث مثنوی مولانا هم شباهت به احیاء العلوم غزالی دارد که احادیث بی اصل بسیار در آن نشان داده‌اند و از همین جهت برآن اعتراض‌ها کرده‌اند.

پ

بدون شک نقل اینگونه احادیث هم اختصاص به صوفیه ندارد، غلام خلیل که نسبت به صوفیه دشمنی داشت^۵ نیز چنانکه ابن الجوزی در تذکرة الموضوعات نشان می‌دهد از نقل نظایر این احادیث ابائی نداشته است. به هرحال مثنوی از حیث کثرت موارد اخذ و نقل حدیث یادآور احیاء علوم الدین غزالی و کیمیای سعادت اوست، اما در بسیاری موارد مولانا جلال الدین نیز مثل امام غزالی، در احادیث خویش، به روایات صوفیه اعتماد کرده است و همین نکته سبب شده است که به جهت عدم دقت و قلت توغل صوفیه در حدیث، تعداد قابل ملاحظه‌یی از احادیث مثنوی از لحاظ صحت و اتقان ضعیف یا بی اصل به نظر آید.

ت

معهدا اصرار مولانا در تمسک به حدیث از استغراق او در عشق محمدی حاکی است. این عشق عرفانی به مولانا مجال می‌دهد تا در طی سلوک خویش همواره از نور مشکات نبوت استضائه کند و عقل را در پیش مصطفی قربان سازد*. در واقع سالک عارف چون می‌داند که در تمام عالم و رای نور نبوت هیچ نوری نیست که با آن بتوان نایل به هدایت شد [۳۶] به روشنی عقل وحیی اعتماد می‌کند و هرجا در قلمرو وحی طریق خود را متعسر بیابد با تمسک به نور این مشکات، در آنچه از کلام صاحب وحی منقول است پرتو تازه‌یی برای جستجوی طریق خویش کشف می‌کند.

ث

۱/۲۴۰ و ۲- اللؤلؤ المرصوع/۹۹، ۳۶ ۳- شرح نهج البلاغه ۲۷۹/۴ ۴- محاضرات

راغب ۱/۲۱۵ ۵- جستجو در تصوف/۱۲۸

۲۴۰/۴* الف: ۳۱۱۶/۴-، ۱۱۴۲/۱ ب: ۶۰۱/۲، ۳۴۷۵/۶ ث: ۱۴۰۸/۴

هرکسی از ظن خود شد یار من

۹۰

مقالات و دلالات

۲۴۱

ورای شور و شوق شاعرانه و تمایل به صحبت و رخصت که مشرب مولانا جلال الدین را از طریقه محدود عزلت جویانه امام غزالی جدا می کند، عصیان برضد تعقل گرایی در آنچه به الهیات مربوط است و همچنین گرایش از علم ظاهر به طریقه صوفیه در نزد مولانا هم تاحدی مثل غزالی قوی است. هر چند مولانا اگر می خواست اثری نظیر *الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ* بنویسد خط سیر دیگری را در تحول فکری و روحانی خود نشان می داد، باز نقطه یی که وی در پایان سیر خود بدان می رسد با آنچه برای غزالی حاصل آمد فاصله زیادی ندارد، جز آنکه سلوک غزالی خط سیر بحث و نظر را ارائه می کند و مولانا این مسیر را با قدم تجربه و عمل می پیماید.

الف

در آنچه به مسائل نظری مربوط است نیز طریقه مولانا با طریقه غزالی به طور بارزی به مقصد واحد منتهی می شود از همین روست که در مثنوی نیز مثل آثار غزالی اشارت در باب اهل کلام منتقدانه است و درباره فلاسفه مبنی بر تعریض و انکار. در واقع آنچه مولانا در باب مقالات اهل مذاهب از معتزله و جبریه و حتی مُتَرَسِّمَانِ صوفیه می گوید نیز با آنچه از اقوال غزالی درین مباحث برمی آید غالباً توافق قابل ملاحظه یی دارد.

ب

با اینهمه مولانا نسبت به خود غزالی علاقه خاصی نشان نمی دهد و با آنکه از کتب او مخصوصاً احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت و حتی *المنقذ من الضلال* و مشکات الانوارش در موارد متعدد متأثر به نظر می رسد هیچ به نام او و کتابهایش اشاره یی نمی کند. آیا اینکه غزالی در اواخر عمر به طعن و دق در حق ابوحنیفه منسوب شد و حنفیان خراسان به شدت برضد او به تحریک و مخالفت برخاستند [۱] ممکن است تا حدی این سکوت مولانا را در باب وی سبب شده باشد؟ هر چند

ممکن است در بین بعضی از یاران مولانا کسانی هم از آنچه غزالی در باب بوحنیفه گفته بود یاد و منسوب می شد ناخرسند بوده باشند، اما خود مولانا چنانکه از آنچه به حسام الدین چلبی هم در منع وی از ترک مذهب شافعی و اینکه به خاطر تبعیت کامل از مولانا مذهب بوحنیفه را هم بر طریقه شافعی برگزیند گفت [۲] برمی آید، نشان داد که به این اختلافات اهمیت نمی دهد و در آنجا که سخن از عشق و درد اهل معرفت در میان می آید تکریم و تسلیم وی در حق شافعی [۳] به هیچ وجه آن اندازه نیست که تا آنچه از غزالی در طعن بر بوحنیفه نقل می شده است مانع ارادت وی نسبت به غزالی شده باشد.

پ

این نکته هم که بعضی متشرعه امام غزالی را به تمایلات فلسفی منسوب کرده اند [۴] به نظر نمی آید برای اهل خراسان که خود شاهد مبارزات او بر ضد اهل فلسفه بوده اند قابل اعتنا باشد. شاید این سکوت مولانا از ذکر نام غزالی فقط ناشی از تصادف و از عدم تخطّر باشد و ذکر نام او و برادرش احمد در مقالات شمس هر چند ظاهراً فقط مبنی بر شایعات بوده باشد و همچنین ذکر نام او و اخذ مضمون از بعضی آثارش در بعضی مثنویات عطار که مولانا در حق وی همه جا تکریم و تحسین تمام دارد نشان می دهد که مولانا در حق غزالی نباید چندان نظر ناموافقی داشته باشد و به هر حال شک نیست که با وجود اختلاف مشرب در بعضی مسائل، در بسیاری مباحث مربوط به اسرار شریعت و رموز طریقت هم خط سیر هردو به نقطه یی واحد می رسیده است و درین باب در تبیین و توجیه موارد شباهت آنها اخذ و توارد هردو قابل قبول به نظر می رسد هر چند فرض توارد هم آشنایی مولانا را با افکار و آثار غزالی نفی نمی کند.

ت

۲۴۲

در آنچه با منطق و شیوه استدلال ارتباط دارد (§ ۸۹ الف و مابعد) طرز اشارت مولانا که احیاناً با نحوه تلقی غزالی از منطق هم شباهت دارد تبهر و تدقیق او را در مباحث مربوط به منطق نشان می دهد. در هر حال مولانا هر چند غالباً به جهت رعایت حد ادراک عامه، از قیاسات برهانی می پرهیزد و بیشتر به نقل یا تمثیل متمسک می شود باز آثار انس با اشکال منطقی و دلالات اهل اصول در جای جای مثنوی او پیداست اما طرز تلقی وی در عین حال یادآور شیوه غزالی است در قسطاس المستقیم و سایر آثارش [۵].

الف

در استدلال، مولانا گاه به مشهورات و متواترات اتکاء می کند* و گاه به

قول جمله دانایان که تعبیری از اجماع [۶] در نزد اهل اصول است متمسک می شود*، درعین حال به قیاسات منطقی و اشکال تجربی استدلال هم غالباً توجه دارد. فی المثل گاه تمثیلهایی مبنی بر تجربه عادی زندگی روزانه ارائه می کند. از ینگونه است مثال آب مستمر و آتشی که آن را به دست بجنبانند*، مثال کودک و سخن آموزی وی*، بستن چشم و مسأله وجود عالم*، چراغهای متعدد که بررغم کثرت ظاهری آنها نورشان واحدست*، نردبان و پله هایش تا بام*، آب در زیرکشتی و در درون آن*، و کوزه سر بسته بر روی آب* که در سراسر مثنوی نظیر بسیار دارد. مولانا در بعضی موارد به تعریف وحدّ لفظی توجه خاص نشان می دهد* و در برخی احوال به برهان خلف متوسل می شود* یا حکمی را که مربوط به کلیات است در مورد جزئیات الزام می نماید*.

ب

به علاوه از آنچه الفاظ و اصطلاحات خاص اهل منطق است نیز گاه در تعبیرات خویش یاد می کند اما به آنها چندان اعتمادی نشان نمی دهد. معهذا تعبیرات او درین زمینه همه جا از آشنایش با دقایق مباحث منطق صوری حکایت دارد. فی المثل درعین آنکه کلی طبیعی اهل منطق را در مثال معروف شمس آسمان آنگونه «نوع» تلقی می کند که در خارج یک فرد بیش ندارد اما نظیرش را در ذهن می توان تصویر کرد، شمس جان را فردی می یابد که در ذهن و خارج نظیر ندارد*، همچنین با آنکه خود را استدلال غالباً به انواع قیاس اعتماد دارد در مسائل الهی قیاس منطقی را تخطئه می کند و اشتغال بدان را میراث ابلیس تلقی می نماید*. یکجا پای استدلالیان را چوبین و عاری از روح و اراده می داند و در همان حال با «قضیه»یی دیگر که در دنبال این «قضیه» می آورد خود به اتکاء همان استدلال بی تمکین با همین پای چوبین راه می سپرد*، به قیاس اقترانی که به زبان اهل منطق نتیجه و نقیضش در وی مذکور نیست [۷] اشارت می کند و درعین حال نشان می دهد که فقط هر کس جز به مصنوعی وجود صناعی را درک نمی کند به این گونه قیاسی قانع می شود*، از موضوع و محمول که اصطلاح اهل منطق است یاد می کند و درعین حال اشتغال بدان را مایه ضایع کردن عمر می یابد*. در باب سوفسطایی هم خاطر نشان می دارد که چون به حجت قانع نمی شود با او مباحثه نباید کرد (۲۴۶ ث) باید او را به اکراه الزام کرد* و ظن و گمان را نیز امری که مانع نیل به حقیقت است می یابد و درعین حال نشان می دهد که خلق غالباً بدان تکیه دارند* و به همان هم قانع می شوند.

پ

معهذا مولانا استدلال فلسفی را که مبنی بر منطق بحثی است با نظر انکار می نگرد و آن را زاید و درعین حال مانع از درک حقیقت مطلوب می خواند، چرا که

فلسفی و آنکس که اهل اینگونه استدلال منطقی است به اعتقاد مولانا همواره بین خود و آنچه مدلول و مطلوب اوست وسایط می افزاید و همین وسایط او را از نیل به مطلوب مانع می آید. بدینگونه منطق عادی را مولانا حتی وقتی به بیان و توجیه مجرد مربوط است غالباً حجاب چهره مطلوب می شمرد* فقط منطق کشفی را که عارف بر آن تکیه دارد وسیله نیل به مطلوب می یابد و چون دلیل و واسطه منطق بحثی را مانع و حجاب مقصود می پندارد از دلیل به مدلول می گریزد و برخلاف فیلسوف منطقی که دخان را دلیل بر وجود آتش می یابد و خود را به همین مایه از علم دل خوش می دارد وی به درون آتش نفوذ می کند و هم از درون آتش به وجود آن یقین می یابد و ازین رو در آتش خوش می شود و برخلاف آنکس که طالب دلیل و نه جویای مطلوبست خود را به خاطر تخیلات بیهوده از نور و فروغ آتش به ظلمت و سیه کاری دخان محجوب نمی دارد*.

ت

۲۴۳

پس در نزد گوینده مثنوی دلیلی که منطقی بدان استناد می کند به مشاهده و یقین منتهی نمی شود، ازین رو اعتباری ندارد، چرا که در ادراک آنچه حقیقت آتش است فقط تحقق به معنی آتش ممکن است مایه نیل به مقصود آید نه مجرد قول به: *دَلَّ عَلَى النَّارِ اللَّهُ خَان**. اینجا کلام مولانا یادآور قول غزالی است در *المنقذ من الضلال* که از تفاوت بین حدّ صحت و تحقق آن و بین تعریف مستی و تحقق آن یاد می کند [۸] و بین علم مبنی بر یقین با آنچه از برهان و قیاس منطقی حاصل می شود نظیر همین تفاوت را می گذارد. مولانا استدلال منطقی را شبیه به استدلال طبیب می داند و در خطاب به وی می گوید که دلیل تو مثل آنچه طبیب آن را دلیل می گیرد پلید و گنده است [۹] و اینکه مولانا اینجا با طرز بیانی که به لحن بهاء ولد می ماند (§ ۲۷۶ ب) خطاب به اهل منطق می گوید که توهم جز همین گونه دلیل نداری پس مثل او — گوه می خور در گُمیزی می نگر* کلام ابن سینا را به خاطر می آورد که در *رسالة الاجوبة عن مسائل ابی ریحان البیرونی*، به مناسبت اشارت

*/۲۴۲ ب: ۳۸۳۰/۱ ، ۷۱۷/۱- ، ۱۱۴۴/۱- ، ۱۶۲۳/۱ ، ۱۴۰۱/۱ ، ۶۷۸/۱ ،

۹۲۹/۱ ، ۹۸۵/۱ ، ۹۸۷/۱- ، ۸۴۷/۱ ، ۱۷۸/۱ و ۱۰۱۹/۱ و ۲۸۱۲/۱ ، ۱۲۹۰/۱

پ: ۱۲۰/۱- ، ۳۳۹۶/۱ ، ۲۱۲۸/۱ ، ۵۶۸/۵ ، ۵۶۶/۵ ، ۳۵۰۰/۲ ، ۶/۱ و ۳۷۶۱/۱ و

۳۹۵۹/۱ ، ت: ۲۹۷۳/۴ ، ۵۶۹/۵.

به محمد بن زکریای رازی و دعاوی وی در فلسفه، وی را متکلف فضولی می خواند که از نظر کردن در بول و بُراز و آنچه همان شایسته قدر اوست تجاوز کرده است [۱۰].

الف

مولانا همین تمسک به دلیل را برای منطقی، نشان فقدان چشم باطنی و بصیرت قلبی وی می داند و این دلیل وی را تشبیه به عصا می کند که نابینا به دست دارد و در واقع همان دست مایه یی که دلیل راه وی محسوبست بر عیب عمی هم که در وی هست دلالت دارد*. معهذا آنکس که از بینش و بصیرت عارف بهره ندارد نزد مولانا مثل همان نابیناست، تمسک به عصای استدلال برای او اجتناب ناپذیرست و رعایت حزم و اقتضای احتیاط این تمسک را بر وی الزام می کند. چون هر چند صاحب «دید» به این عصا محتاج نیست آنکس که «دید» ندارد اگر تمسک به عصا نکند ممکن است کورانه از پادراید مگر که با ترس و احتیاط راه بپوید و خود را از خبط و خباط نگهدارد* یا به آنکس که به وی عصا داده است و دلالت و هدایت همه از اوست پناه ببرد*.

ب

بدینگونه تلقی مولانا از منطق بحثی مثل غزالی است و هر چند خود وی نیز مثل غزالی آنجا که با فهم عامه سروکار دارد غالباً با منطق بحثی استدلال می کند چرا که حدّ ادراک عام را ورای بحث و دلیل نمی یابد و نیل به یقین را که غایت معرفت عارف است برای او ممکن نمی شمارد. البته هر چند در بحث با عامه و با کسانی که از حدّ دلیل نمی توانند تجاوز نمایند منطق بحثی را به کار می برد آن را در نیل به حقیقت و در ادراک آنچه به سرّ حق ارتباط دارد مایه اطمینان نمی یابد و درین باب منطق کشفی را که مستند عارف و صوفی است بر منطق بحثی که تکیه گاه متکلم و فیلسوف است ترجیح می دهد. از اینجاست که الهام را بر عقل و استدلال برتری می نهد* و همین امرست که تفاوت طریقه عارف را با طریقه فیلسوف و متکلم در نزد وی نشان می دهد.

پ

در منطق مولانا، تعریف که منطق بحثی مبتنی بر آن است تخریق حجاب* محسوبست. اما وقتی آنچه مدلول یا موضوع تعریف است حقیقت بارز و انکارناپذیری است همین تخریق حجاب هم خود حجابی می شود که باید از آن اجتناب کرد. در واقع مولانا مبنای یقین را فقط در منطق کشفی می جوید که هر چند ورای حوصله اهل حس است باری برخلاف منطق بحثی می خواهد راه دفع موانع یقین و رفع حجابهای ادراک را جستجو کند (§ ۲۸۶ ب و مابعد) و آنچه را پرده ادراک و موانع از مکاشفه حقیقت است از چهره مقصود دور دارد. ازین رو منطق وی

از دلیل که حجاب مدلول است می‌گریزد و با نفی وسایط که مانع از نیل به حقیقت است راه به سوی مدلول می‌پوید* . به جای آنکه دُود را دلیل آتش بگیرد به خود آتش روی می‌آورد و درون آتش می‌نشیند، قرب و ولای آتش را بیش از دود و دخان که دلیل آنست می‌یابد. چون اینجا مطلوب او که آتش سوزان افروخته است به آفتاب می‌ماند پس به تخریق حجاب نیازی ندارد، خود آن هرگونه حجابی را خَرَق می‌کند و هرکس را که آرایش حس، بینایی او را تباه نکرده باشد به خود راه می‌دهد.

ت

۲۴۴

اینکه در مثنوی به اهل کلام و طریقه متکلمان اشارت نیست توغّل مولانا را در مباحث این علم محل تردید نمی‌سازد. اشتغال به این مباحث مخصوصاً نزد متشرعۀ عوام در آن ایام با کراهیت تلقی می‌شده است و ظاهراً اجتناب مولانا از خوض و اشارت در آن باب به همین سبب بوده باشد. در واقع متشرعۀ صوفیه و اکثر فقهاء و محدثان از قدیم نسبت به این علم اظهار نفرت کرده بودند.^۱ از شافعی نقل می‌شد که **اَلْعِلْمُ بِالْکَلَامِ جَهْلٌ وَالْجَهْلُ بِالْکَلَامِ عِلْمٌ**^۲ و از احمد حنبل نقل می‌شد که **لَا يُفْلَحُ صَاحِبُ الْکَلَامِ اَبَدًا**، و: **عِلْمَاءُ الْکَلَامِ زَنَادِقَةٌ**. قاضی ابویوسف معتقد بود که **مَنْ ظَلَبَ الْعِلْمَ بِالْکَلَامِ تَزَنَّقَ**^۳، و ابوبکر و راق گفته بود **مَنْ اِكْتَفَى بِالْکَلَامِ مِنَ الْعِلْمِ دُونَ الزُّهْدِ وَالْفِقْهِ تَزَنَّقَ**^۴. و امام ابوحنیفه هم نسبت به معتزله و متکلمان اظهار نفرت و اعتراض کرده بود.^۵ پس عجب نیست که متشرعۀ صوفیۀ مخصوصاً بعد از عهد خواجه عبدالله انصاری و امام ابوحامد غزالی و آنچه آنها در کتابهایی چون **ذمُّ الْکَلَامِ** پیر هرات و **الجام العوام** و نیز احیاء علوم الدین غزالی در نکوهش کلام و مباحثات و مناظرات آن به بیان آورده بودند در این ایام اشتغال به این مباحث را مایۀ ضلال شمرده باشند.

الف

معهدا بسیاری مباحث و بعضی اصطلاحات کلام و متکلمان که در مثنوی انعکاس دارد (§ ۱۰۷ ج) حاکی از وقوف مولانا بر مباحث متکلمان به نظر می‌رسد. در عین حال گوینده مثنوی از اهل کلام و کسانی که بدان علم اشتغال دارند به الفاظی مثل **باحث*** و **مفلسف*** هم تعبیر می‌کند و گاه آنها را فلسفی و حکیم نیز می‌خواند و بدینگونه بدون آنکه آنها را به عنوان متکلم و اهل کلام تخطئه

۲۴۳/الف: ۲۵۰۵/۶ ، ۲۵۰۷/۶ ب: ۲۵۰۸/۶- ، ۲۷۶/۳ ، ۲۱۴۰/۱ پ:

۱۰۰۹/۱ ت: ۸/۵ ، ۵۶۸/۵-

- ب کند به عنوان باحث و فلسفی مستوجب طعن و ایراد می‌یابد.
- مولانا از مقالات متکلمان و ارباب مذاهب کلامی هر چند به مذاهب خارجی و شیعی و اسماعیلی و جبری و معتزلی اشارت دارد جز در مورد معتزلی و جبری از سایر ارباب مذاهب چیزی که متضمن بحث و نقد عقاید آنها باشد نقل نمی‌کند. از ادیان دیگر هم که بحث در آنها نیز از مقاصد عمده مناظرات متکلمان بوده است اشارت به شمن* و گبر* حاکی از تعمق و توغلی به نظر نمی‌رسد و در باب یهود و نصاری هم آنچه در مثنوی هست متضمن مسائل نظری و کلامی نیست. درین میان قول مولانا در باب زرتشت*، غرابتی دارد که ناشی از ناشناخت به نظر می‌آید اما اشارتش به رسم اقرار در بین نصاری* حاکی از کنجکاوی در رسوم و آداب نصاری اهل ولایت [۱۱] است. برخی روایات افلاکی^۶ از آشنایی وی با نصاری ولایت قونیه و بلاد مجاور حاکی است و با اینهمه آنچه از مقالات نصاری ذکر می‌کند از تعمق در عقاید قوم نشانی ندارد. چنانکه اختلاف فرقه‌های نصاری در بیان او به اختلاف حاکمان قوم منسوب می‌گردد (§ ۱۷۳ پ) و وی تعداد این حاکمان را موافق با تعداد حواریان عیسی دوازده تن می‌داند* که البته این تصور مبنی بر خلط و خطاست. مع هذا در مورد انجیل تصریح به اینکه نام مصطفی در آنجا بوده است* مأخوذ از اشارت قرآن کریم (۶/۶۱) به نظر می‌رسد و خواه این اشارت با لفظ فارقلیط مذکور در انجیل (یوحنا ۲۶/۱۴) مربوط باشد یا نباشد [۱۲] قوی است که متکلمان در مقالات خویش آن را مستند بحث و دعوی می‌یافته‌اند و اشارت بدان در هر حال از آشنایی مولانا با مقالات اهل کتاب و مناظرات آنها حکایت دارد.
- پ مولانا ظاهراً اتحاد جوهری ارواح انبیا را مستند وحدت مضمون تعلیم در بین ادیان آنها می‌یابد و به همین سبب مناقشات اهل ادیان را که امثال فخر رازی در آن باب تبخر و تبرّز نشان می‌داده‌اند ظاهراً دعوی لفظی و ناشی از ناشناخت* می‌داند. در باب مذاهب اسلامی هم وقتی از خارجی و شیعه یاد می‌کند بیشتر به بغض و حب آنها در حق آل پیغمبر نظر دارد، چنانکه در باب اسماعیلی‌ها هم به مبانی مذهب تعلیمی نظر ندارد، به دسته‌های فدایی و ملحدان کاردزن که به آن فرقه منسوب بوده‌اند ناظرست. فقط از مقالات معتزله و جبریه و اهل تشبیه گاه به شیوه متکلمان یاد می‌کند.
- ت به هر حال طرز تلقی آمیخته به نفرت و تحقیر مولانا از مقالات متکلمان که بی‌اعتنایی نسبت به بعضی از پرشورترین مباحثات آنها هم یک نمونه آنست ناشی از نفرت و کراهیت وی نسبت به فلسفه رسمی که متکلمان هم مباحث خود را با آن

می آمیخته اند به نظر می رسد و اینهمه، آشنایی مولانا را با پاره‌یی از مباحث کلام و فلسفه نفی نمی کند.

ث

۲۴۵

در بین شواهدی که آشنایی گویندهٔ مثنوی را با مباحث و اقوال متکلمان نشان می دهد انعکاس پاره‌یی اصطلاحات اهل کلام در زبان مولانا و حتی اشتمال مثنوی بر بعضی اقوال منقول از اهل کلام را باید یاد کرد. فی المثل وقتی نماز و روزه را برای جوهر روح انسان به عنوان عَرَض تلقی می کند و به استناد این معنی که العَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ انتقال اعراض را ناممکن می یابد خاطرنشان می نماید که پس این عرض های نماز و روزه را به عالم دیگر نمی توان نقل کرد*.

وصف لَا يَبْقَى زَمَانِينَ در گفتهٔ مولانا حاکی از وقوف بر قول و اصطلاح اهل کلام است که به اعتقاد آنها از قول به بقاء عرض قیام عرض به عرض لازم می آید و آن امریست که نزد متکلمان غیرممکن می نماید [۱۳].

الف

نیز وقتی به مناسبت بحث از تأثیر وهم و آنچه از تعظیم خلقان برای فرعون حاصل شد خاطرنشان می کند که پوینده چون در روی زمین رود در راه تنگ باریک ایمن می رود اما وقتی بر دیواری می رود هر چند آن راه باریک هم نباشد می لغزد یا کُژ می شود*، درواقع با آنکه تجربهٔ زندگی هر روزینهٔ انسان این معنی را القاء می کند و توجه بدان بالضروره اخذ آن را از اقوال دیگران الزام نمی نماید، ممکن است اینجا ذکر مثال، رسوبی از مقالات متکلمان در ذهن گویندهٔ مثنوی باشد و درحقیقت متکلمان در بیان تأثیر قوّهٔ وهم گاه گاه این مثال را در مقالات خود ذکر می کرده اند^۱.

ب

همچنین وقتی در باب کسانی که معدوم را شیء می خوانند طعن می کند* درواقع قول متکلمین معتزله را رد می کند که در کتب کلام و مقالات این قول بدانها منسوبست^۲ و مخالفان قوم آن را از فضایح اقوال آنها می شمردند^۳. در حقیقت هر چند بعضی از معتزله نیز مثل حکماء و اشاعره این قول را مسلم نداشته اند^۴، قول به

۲۴۴/۱- کشف المحجوب/۱۹ ۲- میدی، کشف الاسرار/۳/۲۴۲ ۳- تلبیس ابلیس/۸۰

۴- سلمی، طبقات/۲۲۴ ۵- الجواهر المضية/۱/۳۱ ۶- مناقب العارفين/۱/۲۹۴ و ۵۹۲/۲ و جز آنها

۲۴۴/۲* ب: ۲۹۲۴/۲ ، ۲۲۲۳/۶ پ: ۸۸۳/۲ ، ۴۴۸۸/۶ ، ۳۹۲۲/۱ ، ۳۲۵۷/۵ ،

۴۵۸/۱~ ، ۷۲۷/۱ ت: ۳۶۸۰/۲~

شیئیت معدوم در نزد متکلمان منسوب به معتزله است و از قدماء صوفیه هجویری هم آن را نقد می‌کند.^۵ چنانکه اشاعره نیز در نقد ورد آن بحث و استدلال بسیار کرده‌اند. از جمله ابوالمظفر اسفراینی (وفات ۴۷۱) مؤلف التبصیر فی الدین، نهایت این قول معتزله را به این دعوی منجر می‌یابد که در آن صورت به اعتقاد آنها جوهر قبل از وجود خویش جوهر، و عرض قبل از وجود خویش عرض است و این اوصاف حتی قبل از وجود هم برای آنها متحقق است.^۶ و امام فخر رازی با توجه به بطلان قول به عدم تناهی ذوات، اعتماد به شیء بودن معدوم را رد می‌کند و آن را مستلزم قول به متناهی بودن مقدورات الهی می‌داند.^۷ چنانکه قطب الدین شیرازی نیز در خاتمه درة التاج این مسأله را طرح و قول معتزله را رد می‌کند،^۸ و در غالب کتب کلام اشاعره هم مسأله مورد بحث است [۱۴] بدینگونه مولانا که این قول را در یک بیت از دیوان کبیر** هم به معتزله منسوب می‌دارد ضمن طعن وردی که بر قایل آن دارد آشنائی خود را با مقالات متکلمان و با مباحث علم کلام نشان می‌دهد.

پ

۲۴۶

به هر حال اشارت به مقالات جبریه و معتزله و اهل تشبیه در مثنوی طور است که از تبحر وی در این گونه مباحث حکایت دارد. از جمله در نقد مقالات جبریه (§ ۳۲۰ الف و مابعد) هر چند خود وی جبر را در مفهوم نفی هر گونه وجود واقعی از ماسوی و حصر مطلق قدرت و وجود به حق* و رای تردید می‌یابد و معیت را حق با اشیاء را که اینگونه جبر تعبیری از آن است با آنچه جبر عامه است تفاوت می‌گذارد*، باز آن مفهوم از جبر را که مستمسک گریز از تکلیف شرایع می‌شود و انسان را مثل جماد در فعل خویش مسلوب الاختیار می‌نماید* مردود می‌داند و در واقع آنچه در نقد مقالات جبریه می‌گوید* هر چند ناظر به جبر در امور تکوینی نیست، جبر در امور تشریعی را محکوم می‌کند.

الف

باری اینگونه جبر که مبنی بر قول به تقدیر ازلی و عدم قدرت انسان بر اجتناب از آن است کسانی را که قایل به قدرت و اختیار انسان بر فعل و ترک باشند به عنوان

۱- ۲۴۵/ شهرستانی، الملل والنحل/ ۴۴۸ ۲- نهاية الاقدام/ ۱۵۱ ۳- التبصیر/ ۶۰
 ۴- شرح طوابع الانوار، حاشیه مواقف، طبع آستانه، ج ۱/ ۱۲۱ ۵- کشف المحجوب/ ۳۲
 ۶- التبصیر/ ۶۰ ۷- جامع العلوم/ ۶-۷ ۸- درة التاج/ ۱۵۳
 ۲۴۵/ * الف: ۲/ ۹۴۶ ~ ب: ۳/ ۱۵۵۹ پ: ۶/ ۸۰۸
 ۲۴۵/ ** پ: دیوان ۷/ ۳۵۷۲۴

قدرتیه مردود می‌داند و بعضی قایلان به جبر و قضا به استناد قول معروف: الْقَدَرُ يَهْدِي مَجْزُوهٌ هَذِهِ الْأَمَّةُ وخبر مشهور الْقَدَرُ يَهْدِي خُصَمَاءَ اللَّهِ فِي الْقَدَرِ^۱ به همین سبب در حق معتزله که نیز قدرتیه [۱۵] خوانده می‌شدند^۲ طعن هم دارند.

ب

معهدنا مولانا قول به جبر را، در مفهوم مذموم آن، از قول به قدر هم رسواتر می‌خواند^{*} و قدری را لا اقل منکر حس نمی‌داند اما جبری به اعتقاد وی چون قدرت و اختیار محسوس خود را هم انکار می‌کند در واقع منکر امر محسوس نیز هست. به همین سبب قول جبر نزد کسانی که به متابعت شریعت پایبندی ندارند به نفی مسئولیت انسان در افعال خویش منجر می‌شود. آنچه مولانا در نقد این قول به میان می‌آورد غالباً مبنی بر همین است که گویی جبری در هر کاری که بدان میل دارد قدرت خود را احساس می‌کند و آن را به جا می‌آورد اما در هر کار که خواست و میلش نیست از انجام دادنش تن می‌زند و آن را به قدرت و اراده حق منسوب می‌داند^{*} و بدینگونه در آنچه جنبه تشریعی دارد قول به جبر را بهانه کاهلی در تکلیف و دستاویز اجتناب از جهد و عمل (§ ۳۱۷ الف و مابعد) می‌سازد^{*}.

پ

با آنکه از قدماء اهل مقالات این قول اولین بار از جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ (مقتول در ۱۲۸) منقول است^۳ نظیر آن را در بین بعضی دیگر از متکلمان هم نقل کرده‌اند. حتی معتزله که خود افعال عباد را به قدرت و اختیار ایشان اسناد می‌کنند به قدریه منسوب شده‌اند اشاعره را هم جبری خوانده‌اند. اما این فرقه چون با قول به کسب^۴ انسان را به نحوی فاعل و مسئول افعال خویش می‌دانند این نسبت را از خود دفع می‌کنند.

ت

اما در نقد ورد قول جبریه مولانا نظر به اشاعره ندارد و جهمیّه نیز با آنکه تا اواخر قرن پنجم در حدود ترمذ خراسان فعالیت داشته‌اند^۵ در عهد مولانا ظاهراً فرقه مشخصی نبوده‌اند. به هر حال گوینده مثنوی این قول را بدان جهت که دستاویز رفع مسئولیت و مستند نفی اختیار محسوس است نوعی تَسْفُط می‌خواند و جبری را مثل سوفسطایی که حتی حاصل ادراک حسی خود را هم منکر می‌شود درخور ملامت می‌یابد^{*}. در عین حال نشان می‌دهد که چون جبری هم در هنگام بیماری و بلا به توبه و استغفار می‌پردازد پیداست که قدرت و اختیار خویش را در فعل و ترک درک می‌کند^{*} و آنچه عمل می‌کند با آنچه دعوی دارد موافق نیست.

ث

بدینگونه مولانا اسناد فعل عبد را به خداوند نه در مفهوم نفی مسئولیت عبد که جبر در تشریع باشد بلکه در مفهوم جباری (§ ۱۰۵ ض) حق که جبر در تکوین است لازم می‌داند^{*} چرا که به اعتقاد وی اگر جز حق کس دیگر منشأ فعل

باشد و بدین ترتیب انسان هم به نحوی از انحاء در عالم که مخلوق و مسخر حق و قلمرو تصرف اوست تصرف کند عنوان جبار که لازمه آن قدرت بلامنازع است در باره خداوند صادق نخواهد بود. به علاوه همین احساس جبری حق است که به اعتقاد مولانا ما را به اظهار زاری و دعا و احساس عجز و ضعف وای می دارد، چنانکه احساس خجلت ما از گناه نیز در عین حال نشان اختیار ماست و البته این مایه اختیار محدود ماجرایی حق را که خود خالق اختیار ما هم هست محدود نمی کند و موضع مولانا درین مسأله موضع متکلمان سنی است [۱۶].

ج

پس مثنوی در نقد قول جبری، آنجا که در رد و نفی جبر سخن می گوید، نظر به رد و نفی کسانی دارد که به دستاویز جبر از قبول لوازم شرایع و احکام شانه خالی می کنند و قدرت خویش را بر فعل و ترک که به درک وجدانی محسوس است * انکار می نمایند.

چ

۲۴۷

عقاید اهل اعتزال هم در مثنوی مکرر مورد بحث و نقد واقع شده است. از جمله در طرح مناظره مغ و مسلمان که طی آن مغ مسلمان را الزام می کند و در جواب اعتراض او که به وی می گوید خداوند ترا مسلمان می خواهد و آنچه مانع تو در قبول مسلمانی است ابلیس است که ترا رها نمی کند جواب می دهد که درین صورت مرا با حضم قوی باید بودن*، در واقع مناظره عمرو بن عبید را که از پیشروان مذهب معتزله است^۱ با مغی که با وی در کشتی بود^۲ نقل می کند و چون آن را از زبان مغ رد می کند آنچه را مضمون قول معتزله و عمرو بن عبیدست قولی نشان می دهد* که حتی مغ کافر هم از قبولش ابا دارد [۱۷]. در عین حال در دفع شبهه مغ جوابی به اشکال او می دهد که قول مؤمن سنی در دفع دعوی کافر جبری است* و این نیز هر چند خود جرح قول جبریه را متضمن است در واقع رای اشاعره و ماتریدیه را که خلاف قول معتزله است در اینجا تأیید می کند و باره قول معتزله مولانا ظاهراً تا حدی ناظر به انتصار ماتریدیه است که متکلمان [۱۸] حنفی بیشتر بدان گرایش داشته اند.

الف

۲۴۶/۱- شهرستانی، حاشیه ابن حزم/۵۰ ۲- شرح مواقف ۳/۲۸۲ ۳- اشعری، مقالات الاسلامیین، طبع ریتر ۲۷۹/۱ ~ ۴- الملل والنحل ۱/۵۹ ۵- التبصیر/۹۷
 ۲۴۶/۱* الف: ۱/۶۱۱ ~ ، ۱/۱۴۶۴ ، ۵/۲۹۶۷ ، ۴/۱۳۴۴ ~ پ: ۵/۳۰۰۹ ،
 ۱/۶۳۵ ~ ، ۱/۹۴۰ ث: ۵/۳۰۱۵ ، ۱/۶۲۳ ج: ۱/۶۱۶ چ: ۵/۳۰۲۲ ~

همچنین شیوه تأویل را که معتزله در هر چه به ظاهر آیات رنگ تشبیه می دهد دستاویز حمل آن برخلاف مفهوم ظاهر می سازند مولانا ردّ می کند و تأویل اهل اعتزال را ناشی از آن می داند که قوم از نور حال بی بهره مانده اند* و هر چند این شیوه اختصاص به معتزله ندارد و نزد اخوان الصفا و فلاسفه و باطنیه و زنادقه هم هست، خصوص تأویل گرای آنها را مولانا بیشتر درخور ذکر و نقد می یابد. درعین حال تأویل را مولانا نوعی واداد عطای حق می خواند و در نفی آن گاه چنان اصرار دارد که حتی در مورد حدیث آیه عِنْدَ رَبِّی هم احتمال تأویل و تمسک بدان را صریحاً نفی می کند* و قبول آن را بی هیچ تأویل لازم می داند.

ب

اصرار در طرح و ردّ آراء معتزله در مثنوی ظاهراً تاحدی هم از آن روست که در عهد کودکی مولانا طریقه معتزله هنوز به عنوان مذهب زنده و فعالی در نزد بعضی از اهل کلام مورد توجه بوده است. چنانکه در خوارزم و ماوراءالنهر پیروان این مذهب از عهد زمخشری (وفات ۵۳۸) وجود داشته اند و مسافرت امام فخر رازی به جرجانیّه خوارزم نیز (حدود سنه ۵۸۰) تا حدی برای مبارزه با نفوذ و شیوع عقاید و آراء آنها بوده است. با آنکه بعضی مبادی و اقوال این فرقه در کلام شیعه باقی مانده است به نظر می آید فاجعه مغول فعالیت مستقل آنها را در قلمرو خوارزم خاتمه داده باشد. اما گوینده مثنوی که هنوز چیزی از خاطره دوران دعوت آنها در خوارزم از ادوار کودکی خویش در یاد دارد و به احتمال قوی درین مورد باید از پدرش بهاء ولد و استادش سید برهان محقق ترمذی هم سخنهایی شنیده باشد همچنان آنها را به مثابه فرقه یی زنده و فعال درخور نقد و طعن می پندارد و درعین حال مبارزه با آنها را در حکم مقابله با اقوال فلاسفه و اهل ضلال تلقی می کند.

پ

از تعالیم معتزله قول به قدرت انسان بر فعل، نفی رؤیت خداوند در قیامت، و اعتقاد به مُحَدَّث بودن قرآن، از آغاز پیدایش این فرقه همواره مورد انکار شدید اهل سنت بوده است. به علاوه توافقی که بین بعضی فرق شیعه در برخی اصول با آنها وجود داشته است و تمسک به طریقه استدلال که طرز بیان آنها را با دهریه و با اهل فلسفه نزدیک می کرده است نیز عامل عمده یی در تشدید نفرت عامه اهل سنت در حق آنها بوده است. در مثنوی که به پاره یی از اصول عقاید یا فروع اقوال آنها اشارت رفته است عقاید و آراء آنها همواره همچون تعالیم فلاسفه و زنادقه تلقی می شود و به شدت ردّ و نفی می گردد.

ت

۲۴۷/۱- عقاید نسفیه/۸۵ ۲- شرح تعرف ۱/۱۹۳

۲۴۷/۲* الف: ۵/۲۹۱۲، ۵/۲۹۳۰، ۵/۲۹۳۶ ~ ب: ۳/۱۰۲۷، ۱/۳۷۴۰

۲۴۸

در نزد مولانا آنچه معتزله را مخصوصاً درخور نکوهش می کند توافق آنهاست با فلاسفه در حاکمیت عقل و حس. به اعتقاد مولانا ورای عقل و حس امری هست که وی در مثنوی از آن به «حس دیگر»^{*} تعبیر می کند و آنچه را معتزله به بهانه ناسازگاری با عقل و حس انکار می کنند مولانا به وسیله این حس دیگر قابل ادراک می شمارد. درک تسبیح جمادات و قول به رؤیت خداوند در قیامت، از اینجمله است که در تقریر مولانا مؤمن سنی آن را به استناد همین «حس» قابل تحقق می یابد و معتزلی آن را انکار می کند یا با تأویل می پذیرد.

الف

از جمله یکجا به مناسبت بحث راجع به فعل و اختیار انسان و اینکه انسان وقتی در خود قدرت فعل گمان می برد این گمان ناشی از خودبینی اوست خاطر نشان می کند که گویی چشم حس، فاعل واقعی تمام افعال را که جز وجود حق نیست، چنانکه هست یکتا و تنها و واحد و بی غیر و شریک نمی بیند و حال چشم احوال را دارد که هر چیز را دو می بیند. آنچه درین امر فقط فعل حق را می بیند دیده عقل است و پیدا است که این عقل مثل عقل معتزله برحس مجرد متکی نیست. اما معتزله چون سخره حس ظاهر مانده اند و به وجود حس دیگر نرسیده اند ورای حق، فاعل دیگر هم در کار می بینند و اینجا مولانا خاطر نشان می کند که اهل اعتزال اگر خویش را مؤمن سنی می پندارند از وهم و ضلال است^{*} و رنه سنی واقعی فعل حق را به خود منسوب نمی دارد و با وجود حق، خویشتن را در میان نمی بیند.

ب

همچنین در مسأله تسبیح جمادات که بر اشارت قرآن عزیز در کریمه: *إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ* (۴۴/۱۷) مبتنی است قول معتزله که آن را تأویل می کنند نزد مولانا مردود و ناشی از وسوسه شیطانی است. معتزله می گویند چون مشاهده صُنعی که در اشیاء عالم مشهودست انسان را به قدرت صانع متوجه می کند و به تسبیح و امی دارد از طریق مجاز به هر شیء هم که به هر حال صنع حق است می توان اسناد تسبیح کرد و رنه تسبیح ظاهری و حقیقی که نطق و قول را الزام می کند در اشیاء بیروح البته نیست. مولانا که قایل به وجود «حس دیگر» در ورای حس ظاهرست و ظاهراً مفهوم *يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* و ایمان به عالم نامرئی را هم لازمه قول به اینگونه حس غیر ظاهر می داند این تأویل اهل اعتزال را رد می کند تسبیح جمادات را صریح و آشکارا قابل ادراک می خواند^{*} و وسوسه تأویل را طرز تلقی کسانی می داند که از قید حس ظاهر بیرون نیامده اند و از تصویر غیبی بیخبر مانده اند.

پ

نیز این نکته که معتزله اختلاف عقلها را ناشی از تفاوت مراتب جهد و

کسب افراد خلق می دانند نزد مولانا از همان مقوله حکمی است که آخول در باب اشیاء می کند و غیر از آنچه وجود واقعی دارد به وجود چیزی هم که وجود واقعی ندارد حکم می نماید اهل اعتزال هم درین قول به تعبیر مولانا احوال گونه اند چرا که با وجود حق که جز او هیچ فاعل دیگر در میان نیست انسان را هم در میان می بینند و فعل او را هم به عقل و اراده اش منسوب می دارند. از ینجاست که گوینده مثنوی به تأکید خاطر نشان می کند که درین باب بروفاق اهل سنت باید اعتماد کرد* و قول معتزله را که ادعا دارند اختلاف عقول خلق از اصل فطرت نیست نباید محل اعتنایافت.

ت

در واقع معتزله نه فقط اختیار انسان را بر فعل و ترک مستند دعوی خویش در تساوی عقول می یابند بلکه قول به عدل الهی را هم مستلزم این امر می دانند که اختلاف عقلها از اصل فطرت ناشی نیست. به علاوه می گویند اگر اختلاف عقلها از اصل فطرت باشد اصل وعد و وعید که معتزله آن را با توحید و عدل و منزلت بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر جزو اصول پنجگانه خویش می شمردند [۱۹] منتفی می شود و دیگر همه کس نمی تواند برای معرفت و شناخت آنچه موضوع وعد و وعیدست سعی و اجتهاد به کار برد.

ث

معتزله چون عقل را بر وفق تعبیری که به ابوالهذیل علاف از ائمه و رؤساء آن ها منسوبست عبارت از قدرت انسان بر اکتساب علم می دانند و علم را که مایه تمیز معروف و منکر و وعد و وعیدست با عقل که حسن و قبح اشیاء را معلوم می دارد مربوط می شمردند، ناچار آن را امری می یابند که از اصل فطرت در نزد همه خلق یکسانست. چرا که اگر خلاف این باشد عدل الهی که معتزله به سبب اصرار در تمسک بدان خود را عدلی مذهب می خوانده اند محل تردید یا انکار واقع خواهد شد. باری در نزد معتزله عقل هر چند خود همان قدرت انسان بر اکتساب علم است در عین حال انسان را در عمل نیز هدایت می کند و حسن و قبح اشیاء را بروی معلوم می نماید. اما علم هر چند در حد شناخت خداوند و فهم دلیل این شناخت در انسان ضروری است، و رای آن مخصوصاً در آنچه به دقایق امر و نهی و وعد و وعید ارتباط دارد اکتسابی است و از مقوله علمی است که با اعمال قیاس یا تجربه حاصل می آید. اما آنگونه علم هم که ضروری است غریزی نیست، عقل از وقتی به بلوغ می رسد بدان دست می یابد. این قول اخیر هم هر چند ابوالهذیل علاف و پیروانش را که بدان استناد دارند در مورد ایمان اطفال نابالغ با پاره‌یی از سخنان خوارج که واصل بن عطا شیخ معتزله^۱ و سایر اهل اعتزال از آنها اظهار تبری می کرده اند نزدیک می کند^۲ اما در عین حال التزام امر نیکو و اجتناب از امر قبیح را بر انسان بالغ حتی قبل از سمع و پیش از آنکه به امر و

نهی و وعید و وعید مربوط به آنها از نظر شرعی واقف باشد بروی واجب می دارد. این وجوب معرفت حسن و قبح هم از اقوالی است که معتزله در آن باب اتفاق دارند^۳. به هر حال فرض اختلاف عقول در اصل فطرت چون شناخت خداوند را بر بعضی آسان و بر بعضی دشوار می نماید در نزد معتزله با عدل و لوازم آن مغایرت دارد و قابل قبول نیست. بدینگونه اهل اعتزال چون آنچه را شرعی و سمعی است با حکم عقلی مغایر نمی دانند و عقل را نوری می یابند که انسان را در همه امور به جانب خیر سوق می دهد و از وقوع در شر باز می دارد ناچار می بایست عقل را امری تلقی نمایند که در فطرت نزد همه یکسان است و با بلوغ انسانها و درطی مراتب جهد و کسب آنها تفاوت می یابد. آیا به اعتماد همین مساوات تمام خلق در مایه عقل نیست که به قول سعدی همه کس را عقل خود به کمال می نماید و چنانکه دکارت خاطر نشان می کند^۴، مردم دنیا آن اندازه که از عقل خویش راضی هستند از هیچ چیز دیگر خرسندی ندارند؟

ج

به اعتقاد اهل اعتزال اینکه عقول خلق از اصل فطرت متفاوت باشد موجب آن خواهد شد تا عاقل به حکم قضاء الهی طریق نجات را بیابد و جاهل به همین سبب از نیل به نجات محروم ماند، اما این قول با عدل الهی منافات دارد و وعید و وعید هم برای کسانی که از اصل فاقد عقل و فهم درست بوده باشند معنی نخواهد داشت، پس تفاوت عقول ناشی از فطرت نیست، ناشی از اختلاف جهد و کوششی است که خلق در کسب دانش و در تهذیب و تکمیل خویش به کار می برند.

چ

اما برای مولانا که هر علم واقعی راناشی از حق و مبنی بر وحی انبیا می داند^{*} البته این تفاوت مراتب جهد و تربیت در آنچه به شناخت حق و معرفت وعدو وعید مربوط است مطرح نیست، چون با وجود حق رؤیت نفس نوعی دوبینی و ثنویت محسوبست، جهد شخصی درین امر بیمعنی است پس تفاوت عقلها چنانکه اهل سنت هم بر رغم معتزله بدان تصریح دارند، باید از اصل فطرت باشد نه از تفاوت در مراتب جهد و سعی خلق.

ح

۲۴۹

اشارت به مقالات مشبّه که معتزله برای اجتناب از آن به نفی

رؤیت و نفی صفات گراییدند، کلام خدا را حادث خواندند و توحید را مستلزم قول

۱/۲۴۸- التبصیر/۶۵ ۲- الفرق بین الفرق/۷۸ ۳- الملل والنحل/۵۰ و مابعد

۴- باکاروان حله/۲۹۸

۱/۲۴۸* الف: ۶۶/۲ ب: ۶۱/۲ پ: ۱۰۲۲/۳ ت: ۱۵۳۹/۳ ح: ۱۲۹۴/۴-۱

به تنزیه شمردند، نیز در مثنوی طور است که ناظر به جنبه کلامی مسأله است و از همین روست که وی نیز برای احتراز از اشکالهای کلامی که براهل تشبیه واردست، مشبه را در مقابل موحد قرار می دهد* و ذکر و تسبیح آنکس را که در باره حق به کیف و تشبیه قابل است آلوده می یابد*. هر چند قول به تشبیه در عصر حیات مولانا در بین حنابله وجود داشت و حتی از معاصرین وی شیخ ابوالفرج بن الجوزی هم خود بدین نکته اذعان دارد^۱ و بعدها نیز امثال ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه از علماء حنبلی اهل تشبیه بوده اند^۲، باز به نظرمی آید که مولانا در رد و نقد قول مشبهه نظر به فرقه کرامیه دارد که در دوران کودکی او و مخصوصاً تا چند سالی قبل از ولادت او در خراسان جنب و جوش بسیار داشته اند.

الف

این فرقه که رؤساء آنها در عهد شیخ ابوسعید ابوالخیر با صوفیه و مخصوصاً با همین شیخ مهنه مناقشه داشته اند^۳، از اشارتی که شیخ عبدالقادر جیلانی (۵۶۱) و انوری به کثرت آنها در خراسان دارند^۴ و همچنین از آنچه یاقوت در باب شهرت و قبول فوق العاده یک تن از نام آوران این فرقه در اواسط قرن ششم در نسا بور، در معجم البلدان در ذیل لفظ بجستان می آورد برمی آید که این طایفه قبل از عهد مغول در خراسان بسیار بوده اند. اینکه شهرستانی (وفات ۵۴۸) در کتاب الملل والنحل آنها را شامل دوازده فرقه می خواند و شش فرقه شان را نام می برد، و نیز این نکته که امام فخر رازی (وفات ۶۰۶) در هرات با مناقشات و تحریکات آنها مواجه می شود و مرگ او هم به دسیسه آنها محسوب می گردد، نشان می دهد که به هر حال در اوایل دوران حیات مولانا کرامیه هم مثل معتزله هنوز در اطراف خراسان فعالیت داشته اند و مولانا در نقد مذهب اهل تشبیه به احتمال قوی بیشتر به رد مقالات آنها نظر دارد. در واقع از عهد سلطان محمود غزنوی که شیخ ابواسحق اسفراینی، کرامیه را در مجلس او فرومالید و به تعبیر سلطان «خدای کرامیان را به سرایشان زد»^۵ کرامیه به سبب قولی که در باب ظاهر معنی «استواء بر عرش» و لوازم آن قول دارند، به عنوان مشبهه مورد انتقاد و اعتراض اهل سنت بوده اند و نفی ورد اقوال اهل تشبیه در کلام مولانا به هر حال تا حد زیادی مربوط به آنهاست.

ب

البته کسانی از اصحاب حدیث که آیات تشبیه را حمل بر ظاهر می کرده اند نیز مثل کرامیه منسوب به تشبیه بوده اند و حشویه خوانده می شده اند^۶ و معتزله خود غالب اصحاب حدیث را حشویه خوانده اند و به تشبیه و تجسیم منسوب می کرده اند. اما مولانا با آنکه قول اهل تشبیه را رد و نفی می کند در قصه موسی و شبان* اشارت اهل تشبیه را از زبان مردم ساده و شوریده حال مقبول می یابد* و قول موحد را هم تا

آن اندازه که نفی صفات را اتحاد تعطیل بکشانند قابل تأیید نمی یابد (§ ۱۶۶ پ) و هردو قول مشبه و موحد را نسبت به پاکی حق ابرتر می داند و وقتی می گوید در پیش وجودی که با وجود بی نقشی و بی کیفی چندین صور دارد هم مشبه و هم موحد هردو خیره اند* طرز تلقی او از تنزیه و تشبیه حاکی از قول به توحید شهودی است. پیدا است که مولانا، خداوند را حقیقت واحده یی می داند که مرتبه غیریت و اثینیت در آن ملحوظ نیست و این قولی است که ابن عربی در فصوص الحکم، فص الیاسی، و همچنین شیخ شبستری در گلشن راز نیز بدان تصریح دارند و یک قطعه معروف ابن عربی [۲۰] هم که در فص کلمه نوحی در فصوص الحکم مذکور است نیز متضمن آنست.

پ

۲۵۰

در بین سایر مقالات اهل کلام که نیز مولانا ردّ و نفی می کند قول به حلول است و اتحاد (§ ۱۰۵ ق) که به بعضی از صوفیه هم منسوب شده است و مشایخ از آن تحاشی داشته اند^۱ و صوفیه واقعی را از اعتقاد بدان تبرئه کرده اند و مولانا هم هردو قول را، مثل قول به تناسخ، که به طور کنایه مخاطب را از آن تحذیر می کند* مردود می داند. به هر حال حلول که عبارت است از حصول امری در امر دیگر بر سبیل تبعیت مثل فرود آمدن حرارت و برودت در شیء، چون وجوب ذاتی را در مورد حق نفی می کند نزد متکلمان باطل است و قول به حلول خداوند در مسیح هم که متکلمان به عوام نصاری منسوب کرده اند از همین سبب مردود محسوبست. اتحاد هم که عبارت باشد از آنکه چیزی بعینه چیز دیگر شود نیز بین واجب و ممکن وجهی ندارد و اگر در کلام عرفا هم این معنی هست مراد شهود واحد مطلق است بدان حیث که هر چه غیراوست به خود معدوم و بدو موجودست. این البته با تصور آنکه ما سوی الله از خود وجود مستقلی داشته باشد که با وجود حق اتحاد بیابد و عین آن شود تفاوت دارد. این معنی اخیرست که متکلمان آن را ردّ کرده اند و خداوند را از آن تنزیه نموده اند. اما مولانا و سایر صوفیه ماسوی را وجود نمی دانند تا با حق که عین وجودست اتحاد بیابد و از همین روست که قول به اتحاد و حلول را نفی می کنند. به هر حال قول به حلول و اتحاد در بین مسلمین ظاهراً از اقوال عوام نصاری در باب

۲۴۹/۱- دفع شبهة التشبيه، طبع دمشق، ۱۳۴۵/۵ ۲- ابن بطوطه، طبع پاریس ۱۳۷۱/۲۱۷

۳- اسرار التوحید ۸۴/۱- الفنیة ۸۱/۱، انوری ۳۵۸/۵- التبصیر ۶۶/۱

۶- الملل والنحل ۷۷/۱

۲۴۹/۲* الف: ۵۷/۲ ، ۱۸۰۲/۲ پ: ۱۷۲۰/۲ ، ۱۷۵۵/۲ ، ۵۷/۲

اقایم ثلاث و تجسد لاهوت درناسوت مأخوذ باشد چنانکه قول به تناسخ هم که عبارت از انتقال روح از بدن عنصری به بدن عنصری دیگرست، ممکن است نزد بعضی از قایلان بدان از مقالات هندوان و برخی اتباع فیثاغورس در بین مسلمین شایع شده باشد [۲۱].

الف

قول به حلول و اتحاد را که از فرقه‌های غلاة و هم از برخی صوفیه نقل کرده‌اند جمهور متکلمان اهل سنت مردود خوانده‌اند و قایلان آنها را از مذاهب مسلمین خارج شمرده‌اند. اعتقاد به تناسخ را که موجب الزام محدودیت نفوس جزئی و افتقار آنها به حلول در اجساد عنصری است نیز عرفا ناشی از تنگ چشمی قایلان و از عدم وقوف آنها بر فسحت عرصه فیوضات و ظهورات الهی خوانده‌اند.^۲ اما آنچه از اکابر صوفیه و امثال حلاج نقل کرده‌اند ظاهراً حلول و اتحاد به معنی مصطلح متکلمان نباشد [۲۲]. چرا که اتحاد و حلول متکلمان نه فقط غیریت وائینیت بین دو امر را الزام می‌کند بلکه مقتضی تجانس بین آنها هم هست، اما در نظر حلاج غیرحق وجود واقعی ندارد تا غیریت و تجانس بین آنها اعتبار شود. ازین رو در آنچه به حلاج منسوبست چنانکه خواجه نصیرطوسی هم خاطرنشان می‌کند^۳ عارف در واقع انانیت خود را نفی کرده است. یا به تعبیر صاحب گلشن راز چون در مقام فنا وجود وی از خود خالی شد، انا الحق اندر او صوت و صدا شد^۴، و هم بدین معنی است که عرفا گفته‌اند وقتی غیریت از اشیاء نفی شد اتحاد تحقق پیدا می‌کند.

ب

باری حلول و اتحادی هم که مولانا از آن تحذیر می‌کند و آن را به چاله و مغاکی که عقل بدان فرو می‌افتد تشبیه می‌نماید همان مفهوم اتحاد و حلولی است که متکلمان طرح و رد کرده‌اند؛ اما مولانا قول حلاج را رد نمی‌کند و آن را قول به «اتحاد نور» می‌خواند، نه قول به حلول. چرا که در کلام حلاج «انا» در حقیقت به معنی «هو»^{*}ست و اشارت به انانیت نیست. در باب تناسخ هم بدون آنکه در مثنوی به لفظ آن اشارت نماید آنجا که مراتب سیر از جماد به حیوان و انسان را در خطاب کدبانو با نخود^{*} خاطرنشان می‌نماید که باید درین معنی راه دور نرفت و از لغزش برکنار ماند^{*} نظر به لزوم اجتناب از تناسخ دارد که در دیوان کبیر صریحاً آن را رد می‌کند^{**}.

پ

۲۵۰/۱-اللمع/۴۲۶ ۲-شرح گلشن راز/۸۰ ۳-اوصاف الاشراف، فصل ۵/۵ ۴-گلشن راز/۲۳

۲۵۰/الف: ۴۲۰۹/۳ پ: ۲۰۳۸/۵ ، ۴۱۵۹/۳ ~ ، ۴۲۰۹/۳

۲۵۰/پ: دیوان کبیر ۶۶۷۴/۲

۲۵۱

از مقالات اهل مذاهب آنچه مولانا در باب اهل حلول و تناسخ می گوید مثل اشارتهایی که در باب مشبهه و معتزله دارد حاکی از آشنایی با عقاید و آراء کسانی است که در محیط زندگی یا حوزه روابط او منسوب به عقاید و مقالات باطل بوده اند یا رد و نفی عقاید آنها در محیط فکری و ذهنی او جوابگوی ضرورتی تلقی می شده است. ازین رو عجب نیست که از آراء و مقالات فرقه هایی مثل شیعه و خوارج که در محیط زندگی و اندیشگی او نقش بارزی نداشته اند جز به ندرت یاد نکند و آنچه از آنها می گوید نیز حاکی از آشنایی دقیقی با مبادی و عقاید آنها نباشد. در واقع راجع به این دو فرقه که از اقدم مذاهب و فرق اسلامی بوده اند آنچه مولانا ذکر می کند مجمل و مبهم و حاکی از عدم آشنایی عمیق است.

الف

در باره خوارج فقط یکجا برسیل مثل، اشارت به دشمنی شدید بین خارجی با آل یاسین می کند و این دشمنی را که نزد وی درخور دیو و غول است با آنچه شمر و یزید با خاندان رسول کرده اند مانند می یابد*. اینکه از اهل بیت رسول و کسانی از آنها که در واقعه کربلا به حکم یزید مورد ایداء شمر ذی الجوشن و دسته های سپاه سفیانی واقع شدند به عنوان آل یاسین یاد می کند، و در این طرز تعبیر با آنچه مخصوصاً در نزد شیعه رایج و شایع است توافق دارد از آنروست که در نزد اهل سنت هم یس در قرآن کریم (۱/۳۶) از جمله نام هایی است که خداوند پیغمبر خود را در قرآن بدان نام ها مخاطب کرده است [۲۳]. اما قول به کینه و دشمنی خارجی با آل یاسین هر چند ظاهراً به عداوت دیرینه خوارج با علی علیه السلام و یارانش، مخصوصاً بعد از واقعه نهروان (صفر ۳۸) و قتل عام آنها اشارت دارد، از مبادی کلامی مذهب خوارج نیست. با آنکه خود آن حضرت بردست یکتن از خوارج کشته شد و خوارج نسبت به آل علی و شیعه وی در بعضی حوادث خشونت بسیار هم نشان دادند، ظاهراً مخالفت آنها بیش از آنکه باشخص علی باشد با آنچه آنها آن را تسلیم به حکم غیر حق و عدول از صراط مستقیم می خواندند بود [۲۴] و در واقع غیر از حضرت علی که فقط بعد از تسلیم به قبول حکمیت بروی خروج کردند، خوارج عثمان و معاویه و اصحاب جمل و حکمین را هم کافر خواندند و خشونت و قساوت آنها اختصاص به آل یاسین نداشت، تمام امت و حتی گاه اطفال نابالغ را هم بدان سبب که دعاوی و اقوال آنها را تأیید نمی کردند غالباً کافر و مستحق قتل می دانستند^۱ و در قتل و ایداء آنها هم همه جا خشونت فوق العاده به خرج می دادند. به هر حال مبادی کلامی خوارج که تقریباً جز در همین تکفیر طرفین حکمیت و تکفیر

مرتکبان کبایر در بسیاری افوان ب یکدیگر اختلاف دارند^۲ بیشتر جنبه التقاطی دارد اما مولانا ظاهراً بدان سبب که بقایایی از اهل این مذهب در خراسان و شام و روم که محیط زندگی وی بوده است در آن ایام فعالیت بازاری نداشته اند با عقاید و آراء آنها چندان فرصت آشنایی نیافته باشد.

ب

چنانکه در باب اسمعیلیه و سایر طوایف شیعه هم سکوت وی را در باب مقالات آنها باید به احتمال قوی ناشی از عدم انس با آنگونه مقالات دانست. درست است که تاچندی قبل از آغاز نظم مثنوی بقایایی از پیروان مذهب اسمعیلیه هنوز در جبال و شام فعالیت داشته اند اما ظاهراً در دوره اشتغال مولانا به نظم مثنوی، دیگر فعالیت مخفی و تهدید ظاهر آنها لااقل در حدود قوینه، آن اندازه اهمیت نداشته است که ذهن مولانا و مخاطب مثنوی را به خود مشغول بدارد و آشنایی با آن عقاید را بر آنها الزام نماید [۲۵] از همین روست که در مثنوی از تمام احوال و آراء اسمعیلیه فقط بی حذر بودن و ناپروایی آنها*، کاردزنی آنها که ملحدان گرد کوه نمونه بارز آن بوده اند*، و اینکه خود را در راه مقصود فدا می کنند و این کار آنها مایه حیرت خلق هم هست* به ذهن مولانا تداعی می شود اما مبادی آنها در کلام و عقاید که امام غزالی آثاری چون المستظهری و قسطاس المستقیم را در رد آن عقاید نوشت در کلام وی مطرح نمی شود.

پ

همچنین در باب شیعه امامیه هر چند به تعصب آنها بر ضد ابوبکر و عمر، و اینکه فی المثل شیعه سبزوار ابوبکر نام را در شهر خویش راه نمی دهند* و اهل شهرکاش (= کاشان) به آنکس که عمر نام داشته باشد هرگز یک لب نان هم نمی فروشند* اشارت دارد و از رسم تعزیت روز عاشورا در نزد شیعه حلب* با تعریض یاد می کند، در سراسر مثنوی هیچ نشانی از آشنایی درست با عقاید و مقالات قوم مشهود نیست و پیداست تکریم چشمگیر و فوق العاده‌ی هم که در حق امیرالمؤمنین علی دارد* و او را از این تهمت که با وجود زهد و بی اعتنایی به دنیا حرص میری و خلافت داشته باشد تنزیه می نماید* حاکی از علاقه به مقالات شیعه نیست و این تنزیه هم که از اسناد حرص بر خلافت در حق علی دارد، ظاهراً رد منصفانه‌ی بر دعوی اصحاب شوری است که حضرت را بدان امر متهم کردند و از وی نیز جواب آمیخته به عتاب شنیدند [۲۶]. بسه هر حال اظهار این مایه تعظیم و تکریم در حق حضرت البتّه مبنی بر تولّای علی و اهل بیت هست اما حاکی از تأیید مقالات شیعه و یا انس با آن مقالات نیست. چنانکه در باب ایمان ابوطالب* بر خلاف قول شیعه و با آنکه در بین اهل سنت هم در نفی آن توافق نیست [۲۷] در عدم ایمان وی تأکید

دارد و هرچند این را هم متضمن نقصی در مورد حضرت تلقی نمی کند باز پیه است که درین مورد با آنچه مورد اعتقاد شیعه است آشنایی و همداستانی ندارد.

ت

۲۵۲

باری غیر از حلول و اتحاد که غالباً به غُلاة منسوبست مقالات دهریه هم در مثنوی مکرر مورد نقد و نفی واقع می شد. مولانا، دهریان را مُدگر می خواند و در جواب آنها که می گویند تبدل احوال عالم و توالی بهار و زمستان در طی سال تازگی ندارد و امری نیست که آن را به خالق منسوب توان کرد حجت می آورد و می گوید بررغم این قول* خداوند حتی در دل اولیاء غیویشی هم باغ و بوستان می رویاند تا منکران نپندارند توالی بهار و خزان ناشی از طبیعت است و حاجت به صانع و خالق ندارد.

الف

اینکه دهری عالم را قدیم و ازلی* پنداشته است نزد مولانا از آنجا ناشی است که خداوند عالم را دایم باقی و معمور می دارد ازین رو دهری نمی تواند تصور کند که عالم آغازی داشته است و مولانا در اینجا دهری را به عنکبوت خانه، به پشه باغ، و به کِرْمی که درون چوب است تشبیه می کند که نمی تواند تصور کند که آن خانه یا آن باغ وقتی هم وجود نداشته است یا آن چوب روزگاری نهالی بالنده بوده است*. نظیر این قول را مولانا در فیه ما فیه هم تقریر می نماید [۲۸] و آنجانبز منکر حدوث عالم را به جانورانی چون کژدم و موش و مار مانند می کند که درون خانه می زیند و نمی دانند که این خانه وقتی نبوده است و سپس وجود یافته است، چنانکه پشه باغ هم که مولانا حال او را برسبیل تمثیل یاد می کند در بهاران می زاید و مرگش در زمستان است و البته با چنین عمر کوتاه که دارد نمی تواند تصور کند که باغ هم خود آغازی داشته است و همواره بدین صورت که هست نبوده است*.

ب

در واقع دهری هم که به دیده فلسفی به عالم می نگرد حدوث را امری می داند که علم نمی تواند بدان تعلق گیرد و چون اصل را در قدم عالم می داند وجود خالق را نمی تواند تصور کند*. قول دهریه که زمان رابی آغاز می خوانده اند^۱ از محمد بن زکریای رازی و از بعضی زنادقه نیز نقل است. جاحظ دهریه را به

۲۵۱/۱- الفرق بین الفرق/۴۵ ۲- التبصیر/۴۶

۲۵۱/۲* ب: ۲۲۰۳/۲ ~ پ: ۴۱۰۱/۳ ، ۲۱۲۷/۴ ، ۳۵۴۲/۵

ت: ۸۴۵/۵ ~ ، ۳۲۲۰/۶ ~ ، ۷۷۷/۶ ~ ، ۳۷۲۱/۱ ~ ، ۳۹۴۵/۱ ، ۱۹۴/۶ ~

تمایلات اباحی^۲ و قول به مسخ^۳ منسوب می‌دارد که هر دو از مقالات زناده است. از قرآن کریم (۲۴/۱۴) هم مستفاد می‌شود که بعضی کفار و منکران رسول هم انکار صانع را بر اعتقاد به قدم دهر مبتنی می‌کرده‌اند. به هر حال مولانا نیز مثل آنچه غزالی درین باب راجع به فلاسفه خاطر نشان می‌کند^۴ اینگونه عقاید را بیشتر به عنوان مقالات اهل فلسفه درخور نقد و ردّ می‌یابد.

پ

۲۵۳

نسبت به فلسفه و فلسفی لحن انکار و تحقیری که در کلام مولانا هست همان لحنی است که متشرعه در باب آنها و احیاناً در باب اهل کلام دارند. تصویری که مولانا از اهل فلسفه در ذهن دارد تصویر حال ملحدی دهری است که با پای چوبین استدلال طی طریق می‌کند و چون نابینا هم هست از هر سو می‌رود اما هیچ‌جا به نور راه نمی‌یابد. مُفَلِّسِف نیز که به علم بحتی اشتغال دارد چون وسایط بین خود و مطلوب را که حق است دایم درمی‌افزاید* و بر عصای استدلال تکیه دارد از نیل به حقیقت محروم می‌ماند و اینکه مولانا اهل استدلال و برهان فلسفی را در مثنوی حکیمک و در دیوان کبیر** فلسفیک می‌خواند طرز تلقی او را از مُفَلِّسِف باحث که می‌خواهد با کمک عصای استدلال راه دور و دراز جستجوی حقیقت را طی کند، نشان می‌دهد.

الف

اینکه حکیمک ترس را از روی خطا و هم می‌خواند* و نیروی دفعی را که به اعتقاد او بین اجرام فلک هست موجب آن می‌داند که زمین در هوا معلق می‌ماند* وی را در مثنوی در خور تحقیر و طعن می‌سازد و این طرز تلقی از فیلسوفان و اقوال آنها در معارف بهاء ولد [۲۹] هم هست^۱ و اینکه در همین عصر شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) کتاب رشف النصایح الایمانیه را در ردّ و طعن فلاسفه می‌نویسد، خلیفه بغداد شیخ عبدالسلام بغدادی را به خاطر تمایلات فلسفی وی عقوبت می‌کند و شیخ نجم الدین رازی در روم حکیم عمر خیّام را در کتاب مرصاد العباد خویش به تحقیر بیچاره می‌خواند معلوم می‌دارد که طرز تلقی مولانا از فلسفه و از کلام که ملحق بدانست روح عصری وی را منعکس می‌کند^۲ و حاکی از طرز تلقی متشرعه و صوفیّه زمان هم هست.

ب

۲۵۲/۱- خوارزمی، مفاتیح العلوم، وان فلوتن/۳۵ و ۴۰ ۲ و ۳- الحیوان ۵/۷ ، ۲۴/۴

۴- المنقذ ۹۵

۲۵۲/۲۵۲* الف: ۲۰۲۱/۱ ب: ۲۳۱۸/۲ ، ۲۳۲۰/۲ ، ۲۳۲۱/۲ پ: ۲۸۳۴/۴

آنچه در نزد مولانا فلسفی را از نیل به هدایت و کمال محروم نشان می‌دهد اعتماد وی به اجتهاد شخصی و عقل جزوی است چرا که حکمت واقعی در نزد مولانا پرتو ضمیر مردان حق* و عبارت از نوری است که از قلوب صیقل یافته آنها می‌تابد* و همین نکته معلوم می‌دارد که پس به اعتقاد مولانا آنچه را از عقل جزوی و علم بحثی حاصل می‌شود باید رها کرد و راه کمال را از مردان حق باید جست*. به هر حال فلسفی که مقید به عقل جزوی و در بند معقولات است* چون به آنچه ورای عقل و در حکم عقل عقل است راه ندارد، حال وی به حیوان می‌ماند که از میوه به پوست قانع است و معده وی ورای پوست طالب مغز نیست* اما این عقل جزوی که وی می‌خواهد برای نیل به حق آن را وسیله تقرب سازد آنجا که پیشگاه حق است چه قدر و بهایی دارد*؟

پ

البته حکمت بحثی که بر عقل برهانی متکی است (§ ۲۸۶ ب و مابعد) در آنچه به علم الهی تعلق دارد نمی‌تواند به حریم ادراک راه یابد. بُن‌بستی که در ماوراء عالم حس برای عقل کسبی هست وی را محدود می‌کند و اینجاست که عقل با نومی‌دی خود را عاجز می‌یابد و در محدوده عالم محسوس امیدی به نفوذ در عالم ماوراء حس نمی‌یابد. عقل فلسفی به سبب اعتمادی که بر حس و برهان دارد در باب حق شک می‌کند و نمی‌داند که این شک کردنش در وجود حق شک کردن در تمام هستی است که خود او نیز جزوی از آن است و بدینگونه وقتی عقل در وجود حق شک می‌کند در حکم آنست که خود را نفی می‌کند و غافل است که همین شک کردنش یک جزو از آنچه را او در باب کلّ آن شک دارد اثبات می‌کند و وقتی جزء آن که امر ناقص و محدود است از ظلمت شک خارج شود و به مرتبه امکان رسد، که می‌تواند در کلّ آن که تمام هستی است و قاعده امکان اشرف [۳۰] الزام کننده آنست شک را قابل توجیه بیابد؟

ت

اما عقل بحثی که به حس و آنچه داده حس است تکیه دارد، در عین حال گویی از حقیقت هستی به تعبیر مولانا فقط به سایه و نمود آن که همین محسوسات متغیر و بی ثبات عالم حسی است اکتفا دارد، حالش در این بحث و استدلال به حال صیاد سایه می‌ماند که مرغ هوا را نمی‌بیند و در دنبال سایه چندان راه می‌پوید که خود را از پا درمی‌اندازد و نمی‌داند که بر فراز این سایه لغزنده بی ثبات و بر فراز سر او ذات حقیقی و ثابتی هم هست که اشتغال به سایه وی را از توجه بدان باز داشته است. تمثیل صیاد سایه در مثنوی* در عین حال یادآور حال کسانی است که در غار افلاطون (جمهوری ۷۱۴ و مابعد) سایه اعیان را به جای اعیان می‌گیرند، و چون صیاد

بیمایه هم درین تمثیل مثنوی جز سایه چیزی نمی بیند هرچیزی را که ورای عالم حسی و خارج از قلمرو نمود محض باشد نیست می پندارد. ازین رو، در ساده دلی و گوی خویشت، به آنکس که سایه را به چیزی نمی گیرد و درد محدوده دنیای حس توقف نمی کند با همان اعجاب و دلسوزی می نگرد که عام خلق در «قصه شگفت» شامیسو* نویسنده آلمان (وفات ۱۸۳۸ م) به آن قهرمان موهوم می نگر یستند که سایه خود را فروخته بود و دلسوزی و وحشت خلق که عادت به تصور انسان بی سایه نداشتند او را از اینکه ذات خود را بدون سایه می یافت دچار وحشت و پشیمانی می ساخت اما خود او می دانست که فقدان سایه در حقیقت ذات او تبدلی به وجود نیاورده بود. آیا حکمت بحثی هم که در نظر عارف به عالم ظواهر و نمودها پیش از عالم ذوات و حقایق توجه دارد، دچار وحشت و پنداری مانند آنچه مردم پیرامون این قهرمان موهوم بدان دچار شده بودند نیستند؟

ث

در هر حال فلسفی که جز برحس و آنچه بدان تعلق دارد اعتماد نمی کند حالش به صیاد سایه می ماند و پیداست که نزد مولانا و هرکس که در ماوراء دنیای حس به عالم معقولات افلاطونی و اصالت آنها قایل است حکمت بحثی که حاصل جستجوی اوست هرگز موجب نیل به حقیقت واقع نیست.

ج

۲۵۴

اینکه فلسفه و همچنین کسانی که فلسفی و مفلس خوانده شده اند در مثنوی غالباً با طعن و انکار تلقی گشته اند با توجه به نفرت و انکاری که عامه اهل سنت نسبت به حکمت یونانی و منتسبان بدان داشته اند البته جای تعجب نیست تعجب اینجاست که با این حال مثنوی هیچ جا از بینش فلسفی خالی نیست و کمتر مسأله‌یی از اُمّهات مباحث اهل فلسفه هم هست که مولانا آن را در اینجا مطرح نکرده باشد و جوابی بُرهانی یا تمثیلی به آن نداده باشد.

الف

این نفرت و ناخرسندی از فلسفه و فلاسفه مولانا را به نقد و طعن در حق متکلمان و علم آنها هم که تلقی آنها از مباحث الهی خود تا حدّ زیادی به تلقی اهل

۲۵۳/۱- معارف: فصل ۲۵۴ ۲- جستجو در تصوف ۱۷۶

A. Chamisso, Peter Schlemihls Wunderbare Geschichte + / ۲۵۳

۲۵۳/۲۵۳* الف: ۵۶۹/۵ ب: ۲۲۱۸/۶ ، ۲۴۸۲/۱ پ: ۳۲۵۵/۱ ، ۳۴۵۹/۱ - ،

۳۳۵۷/۴ ، ۲۵۲۷/۳ ، ۲۵۲۸/۳ ، ۵۶۸/۴ ث: ۴۱۷/۱

۲۵۳/۲۵۳** الف: دیوان کبیر ۱/۵۳۷ و ۲۰۷۳

فلسفه می ماند می کشاند و حال گوینده مثنوی درین زمینه یادآور حال اماء غزالی است که کلام و فلسفه را طرد می نماید تا حقیقت را در طریقه صوفیه جستجو کند [۳۱]. اما صبغة استدلالی هم که کلام خود مولانا را در رد و نقد حکمت بحثی جنبه فلسفی می دهد و جو مثنوی را در تمام اجزاء گاه مشحون از تمثیل و برهان می سازد خود شاهدیست در تأیید آن دعوی که ارسطو می گوید حتی اگر فلسفه و اشتغال بدان هم لازم نباشد اثباتش احتیاج به فلسفه و اشتغال بدان دارد.

ب

البته یک تعلیم فلسفی منظم و به هم پیوسته، از آنگونه که آن را نظام فلسفی بتوان خواند، از مثنوی مولانا نمی توان توقع داشت، خاصه که گوینده قبل از هر چیز شاعریست و آنچه می گوید از حال خویش می گوید و از اینکه حرف و صوت را بر هم زند* و نظم و نظام لفظ و فکر را وارونه هم سازد گاه باک ندارد. به علاوه مثل محاورات افلاطونی، قصه های وی نیز شامل بحثهایی است که احیاناً یکدیگر را نقض و رد می کنند و گویی وی نیز مثل افلاطون در طرح این اقوال مختلف، بیشتر می خواهد نظرهای مخالف را با هم مقابل بگذارد و بدینگونه، تسامح درین مسائل را هم برمخاطب تا اندازه ای الزام نماید.

پ

اما روح و جوهر تعلیم خود او فلسفه یی است ضد فلسفه. چرا که در نزد او فلسفه در آنچه به الهیات تعلق دارد بین انسان و آنچه مطلوب اوست، بابرهانهای عقلی و حجت های مربوط به معلول و علت، واسطه و فاصله به وجود می آورد و به جای آنکه طالب حق را به خدا که مطلوب اوست نزدیک کند از وی دور هم می سازد. اینگونه برهانها چون اشیاء و اعیان را مستقل و قایم به خویش می بیند و آنها را واسطه بین انسان و خدا می سازد بر آنچه مطلوب واقعی سالک طالب است پرده می افکند و وی را از ادراک حق محجوب می دارد. ازین روست که حکمت بحثی مورث یقین نمی شود و جز ظن و گمان علمی را افاده نمی کند، اما حکمت کشفی که مولانا آن را در مقابل حکمت بحثی توصیه می کند این وسایط را که حکمت اهل بحث بین انسان و خدا قرار می دهد یک یک رفع و کشف می کند و به جایی که انسان چیزی جز حق نمی بیند می رسد. ازین روست که راه کشف را راه نیل به مقصد می بیند و راه بحث را که فلسفی از آن راه می رود مایه گمراهی می یابد.

ت

۲۵۵

از مقالات اهل فلسفه، نقد مولانا مخصوصاً متوجه به آنگونه اقوال

است که متضمن شک در تعالیم شریعت و مبانی آنست. در آنچه به اینگونه مباحث ارتباط ندارد اشارت مولانا به حکمت و حکیمان بالضروره با نقد و تعریض مقرون نیست. فی المثل از افلاطون و جالینوس به عنوان طبیب یاد می کند* و مهارت آنها را در آنچه به حکمت طبیعی ارتباط دارد با نظر تحسین می نگرد و با آنکه غیر از افلاطون الهی در بین حکماء باستانی از یک افلاطون کهن که گویند قبل از بقراط و بعد از برمانیدس از قدماء وائمه طب یونانی محسوبست^۱ و همچنین از افلاطون دیگری هم به عنوان افلاطون طبیب یا صاحب الکی که گویند استاد جالینوس بوده است یاد کرده اند^۲، اینجا مراد مولانا به احتمال قوی همان افلاطون الهی بوده باشد که در کتب ادب و در حکایات عامه به تبحر در طب نیز شهرت دارد و مولانا جای دیگر از وی به عنوان مظهر رمز دانایی یاد می کند، گر فلاطون است حیوانش کند*.

الف

جالب آنست که بعضی مقالات افلاطون الهی را هم مولانا بدون ذکر نام وی نقل یا نقد می کند و این سکوت وی از ذکر نام حکیم هم البته همواره نمی تواند کاشف از عدم اطلاع وی بر اقوال و احوال صاحب آن مقالات باشد. هر چند همواره نیز این معنی ضرورت ندارد که مجرد شباهت بین قول وی با افلاطون یا حکیم دیگر از نقل و اخذ ناشی باشد و بسا که قول وی نتیجه مبادی فکری خود وی بوده باشد و حتی اگر اخذی هم واقع شده باشد مع الواسطه بوده باشد و وی بدون آشنایی با مآخذ اصلی، از آن متأثر شده باشد.

ب

فی المثل مسألة نیست هست نماو هست نیست نما که نزد مسلمین در تعبیر لَیسَ وَاَیْسَ از افلاطون نقل شده است [۳۲] در مثنوی مکرر* مورد اشارت واقع شده است (§ ۳۰۷ ب و مابعد) ولیکن مولانا هر چند با این مسأله به شکل منقول از افلاطون هم آشنایی یافته باشد بیشتر چنان به نظر می آید که اینجا در طرز تعبیر خویش نظر به قول او نداشته باشد و در هر حال از مبادی ذهنی و فکری خاص خویش یا طرز تعبیر صوفیه به این مفهوم رسیده باشد. چنانکه اشارت به اینکه جسم سایه سایه دل است* تعبیری صوفیانه از نظریه افلاطون در باب مُثُل به نظر می رسد، و اسناد منشأ اعیان حسی به حقایق مجرد در مثنوی* هم تعبیری از همان مفهوم می نماید و با اینهمه این توارد مفهوم واحد را هم از مقوله اخذ نمی توان شمرد جز آنکه قول به اصالتِ مُثُل⁺ امریست که در آن باب چنانکه از بعضی منتقدان نقل است تمام خلق عالم یا مذهب افلاطون را دارند یا مذهب مخالف آن را که طریقه ارسطوست و پیدا است که این معنی هیچ گونه اخذ و پیروی عمدی و عالمانه از افلاطون یا ارسطو را بر کسی الزام نمی کند.

پ

نیز اشاره به این معنی که علم «تذکر» مدرکات روح در نشئه پیشین است در مثنوی مکرر* آمده است و این قولی است که در بین قدما از افلاطون (فدون ۷۲) شایع شده است، اما مولانا اگر هم آن را در منقولات منسوب به افلاطون دیده باشد در عین حال ممکن هست چنین نکته‌یی را از مبادی فکری خاص خویش نتیجه گرفته باشد. همچنین این قول مولانا که در باب عقل می‌گوید اگر صورت و شکل ظاهری بپذیرد روز در پیش فروغ نور او تیره به نظر می‌آید* یادآور قولی است که افلاطون (فدروس ۲۵۱) در همین زمینه در باب حکمت می‌گوید. معهذا این طرز بیان هم مضمونی عام و تشبیهی شایع است و نظیر آن را از ابوسلیمان دارانی^۳ از قدما صوفیه هم نقل کرده‌اند [۳۳] و معلوم است که مولانا چنین قولی را بالضرورة لازم نیست از افلاطون یا دیگری اخذ کرده باشد.

ت

۲۵۶

برخی مضامین دیگر هم در مثنوی هست که یادآور پاره‌یی مقالات منسوب به حکماست. از جمله این سخن وی که می‌گوید آب این جو چندین بار مبدل شده است اما عکس ماه و اختر در آب همچنان باقی و برقرارست* و نظیر آن در جای دیگر مثنوی نیز هست* تاحدی شباهت دارد به قول منسوب به هرقلیطوس حکیم یونانی که می‌گوید «هر بار که انسان به جویی درمی‌آید آب دیگری بروی می‌گذرد» یا «در جوی فرو می‌رویم و فرو نمی‌رویم هستیم و نیستیم» [۳۴] و بررغم این شباهت البته بالضروره مأخوذ از آن نیست.

الف

معهذا وقتی در باب منشأ الحان موسیقی از زبان حکیمان خاطر نشان می‌کند که ما این لحن‌ها را از دوار چرخ گرفته‌ایم* به احتمال قوی نظر به قول فیثاغورس دارد که در رسالات اخوان الصفا هم نظیر این قول به وی منسوب است.^۱ همچنین قصه آنکس که در روز روشن چراغ در دست داشت و به دنبال انسان می‌گشت هر چند در دیوان کبیر** به یک شیخ و در مثنوی به یک راهب* منسوب شده است مأخوذ از روایت مشهور است که از حالات ذوجانس حکیم کلبی یونان باستانی نقل شده است و مربوط به تعلیم اوست.

ب

۲۵۵/۱- مبشر بن فاتک، المختار/ ۲۸۸ ۲- الفهرست/ ۳۵۱ ۳- تذکرة الاولیاء/ ۱/ ۲۳۵

۲۵۵/ + Idealism

۲۵۵/ * الف: ۲۴/۱ ، ۱۹۲۳/۴ پ: ۶۰۲/۱- و ۱۳۶۶/۶ و ۱۴۴۷/۶ ، ۳۳۰۷/۶ ،

۲۵۸۲/۲ ، ۴۲۲۲/۳ ت: ۱۶۸۴/۱ ، مقایسه شود با ۳۶۳۲/۴ ، ۲۱۸۱/۴

اما آنجا که در باب حدیث تلخ، خاطرنشان می‌سازد که این را بدان سبب می‌گویم تا وجود ترا از تلخی‌ها بشویم* هر چند این قول در واقع تعبیر دیگری از مفهوم کتارسیس + ارسطویی در فن شعر (۱۴۲۵) اوست که در تعریف تراژدی، هیجانهای ناشی از آن را موجب تزکیه روح از هیجانات نامطلوب می‌خواند و در حقیقت تعبیر مأخوذ از طب بقراطی را در اینجا در توجیه و تبیین تأثیر نفسانی و اخلاقی شعر به کار می‌برد [۳۵] اما معنی ظاهراً بیش از آن عام و شایع به نظر می‌رسد که آن را بتوان به تأثیر بی‌واسطه مقالات ارسطو یا بقراط در ذهن مولانا منسوب داشت. آیا تشبیه مدح به حلوا و شکر هم که زیاده خوردنش مایه زیان است* از گفته باسیلوس حکیم یونانی مذکور در مُختار الحکم مُبشر بن فاتک مأخوذست^۲ یا یک مضمون عام مشترک بیش نیست؟

پ

همچنین این مضمون که وحشت و کراهیت انسان را از مرگ و از عالم دیگر تشبیه به ترس و کراهیت جنین از ورود به دنیای بیرون می‌کند که چون وی تصویری از فسحت و صفای عالم خارج ندارد، خروج از زهدان مادر را خوشایند نمی‌یابد*، در کلام منسوب به حکماء یونان هم هست. از جمله عین این معنی را در رساله‌یی عربی منسوب به افلاطون می‌توان یافت که هر چند البته از افلاطون نیست به مکتب نوافلاطونی شرقی منسوبست و جوابی است از قول افلاطون به فرفور یوس که حکیم الهی در طی آن با همین تمثیل نشان می‌دهد [۳۶] که برخلاف آنچه عامه می‌پندارند مرگ مصیبت نیست و از آن نباید اندیشه به خاطر راه داد.

ت

۲۵۷

جالینوس طبیب و حکیم یونانی (ح ۱۹۹-۱۲۹ م) که در مثنوی

این کراهیت از مرگ و از عالم دیگر را تجسم می‌دهد در عین حال در آنچه تعلق به طب دارد نزد مولانا ذوفنون خوانده می‌شود و از زبان شاگردانش عقل وی را از آنکه به نقص جنون دچار آید* برتر می‌یابد و یکجا نیز از وی به عنوان «جالینوسِ مه» یاد می‌کند* اما طعن و تعریضی که جای دیگر در حق وی دارد از آنجاست که وی را

۱/۲۵۶- رسایل اخوان ۱/۱۶۸ و ۳/۱۰۳ ۲- شرح مثنوی شریف ۲/۷۳۹

Katharsis +/۲۵۶

۲/۲۵۶* الف: ۳۱۷۸/۶ ، ۱۱۴۵/۱ ~ ب: ۷۳۳/۴ ~ ۲۸۸۷/۵ پ: ۴۱۹۳/۳ ، ۱۸۶۲/۱ ،

، ت: ۵۳/۳ ~

۲/۲۵۶** ب: دیوان کبیر ۱/۴۰-۴۶۳۹

بیش از حدّ به حیات دنیا دلبسته می‌پندارد و با آنکه اینجا نیز از وی به جالینوس راد* تعبیر می‌کند باز وی را به خاطر آنچه از علاقه به حیات به وی منسوب گشته است شایسته طعن و ملامت می‌یابد. در واقع مولانا در اینجا جالینوس را به عنوان آنکس که زندگی را به هر ذلت که باشد بر مرگ ترجیح می‌دهد عرضه طعن و اعتراض می‌سازد. چنانکه از کلام وی نقل می‌کند، که گفته است دوست دارم نیمه‌جانی از من بماند و از زیرینه استری دنیا را ببینم و ازین زندگانی جسمانی که حیات اینجهانی است بی‌بهره نمایم* . درعین حال گوینده بلافاصله خاطر نشان می‌کند که اگر این قول بر جالینوس افترا باشد پس نقد و تعریض من که پاسخی به این قول است به او مربوط نیست، در باب کسی است که فی الواقع اینگونه سخنی گفته باشد* .

الف

البته در نزد کسانی که در ماوراء حیات این عالم به وجود حیات دیگری قایل یا واثق نباشند نظیر این قول عادی است و فرق است بین آنکس که در هنگام مرگ به قول سعدی با دلتنگی و داغ از باغ دلگشای زندگی به درمی‌رود با آنکس که به بازوی شوق در یچه زندان حیات را می‌شکند و ازین رهایی احساس خرسندی هم می‌کند. نه آیا سقراط هم وقتی در لحظه مرگ به یاران وصیت می‌کرد خروسی به اسکلیپوس هدیه کنند (فدون ۱۱۸) به لحن کنایه زندگی را نوعی بیماری می‌یافت که مرگ، انسان را از آن نجات می‌دهد و باید در پیشگاه پروردگار طب و درمان شکرانه این نجات را به جا آورد؟ درست است که اینگونه جانبازان هم ممکن است گاه مثل آنچه ابوالحسین نوری صوفی معروف بغداد در حضرت خلیفه به آن سیاف که به اشارت خلیفه قصد کشتن وی را داشت خاطر نشان کرد به [۳۷] طرز اعجاب انگیزی اعتراف کنند که یک نفس دنیا را از هزار سال آخرت دوست‌تر دارند، اما این قول آنها مبنی بر دوستی حیات دنیا نیست، مبنی بر آنست که این عالم را سرای خدمت می‌یابند و آندیکر را سرای قربت، و خدمت به درگاه حق را دوست‌تر دارند تا قربت که آنها را ازین اظهار خدمت و عبودیت به محبوب الهی شان باز می‌دارد.

ب

مأخذ مولانا در اسناد این قول به جالینوس طبیب ظاهراً روایت شمس تبریز باشد در مقالات شمس^۱، و این نکته که خود وی در صحت این اسناد اظهار تردید می‌کند نشان می‌دهد که این قول شمس از همان اول با تردید و تأمل تلقی شده است و در حوزه یاران مولانا کسانی بوده‌اند که شاید به سبب آشنایی با مقالات جالینوس اسناد چنین سخنی را در حق او همچون افترای ناروا می‌یافته‌اند. پیداست

پ

که اگر این اسناد در نزد مولانا سند قابل اعتمادی از اقوال منسوب به جالینوس می‌داشت برای وی مجال تردیدی درین اسناد پیش نمی‌آمد.

اینکه امام غزالی (وفات ۵۰۵) با تمام جهد و اصراری که در تقریر فضایح اهل فلسفه دارد واز کتاب تهافت الفلاسفه اش هم برمی‌آید که حتی کتاب ما یعتقده جالینوس رأباً را در باب آراء خاص جالینوس در دست داشته است^۲ چنین قولی را از جالینوس نقل نمی‌کند، و ابن میمون طبیب و حکیم یهودی قرطبی (وفات ۶۰۱) هم در آخر کتاب الفصول که در مقام تأیید و انتصار شریعت موسی به تخطئه جالینوس و رد قول او در باب موسی می‌پردازد با وجود احاطه‌یی که بر آثار و اقوال طبّی و فلسفی جالینوس دارد چنین سخنی را به وی نسبت نمی‌دهد، معلوم می‌دارد که اسناد چنین قولی به جالینوس در آن ایام شایع نبوده است. حاجی سبزواری (وفات ۱۲۸۹) هم که در تفسیر این قول آنچه را در روایت شمس صریحاً به لفظی که مرادف «عورت» و «اندام زیرینه» تعبیر شده است در کلام مولانا گون به فتح کاف هم احتمال می‌دهد^۳ و در این شرح اسرار مثنوی قول جالینوس را محمول برین معنی می‌دارد که وی می‌خواهد از «وجود» حیوانی، این عالم صورت را که معشوق او بوده است ببیند، با وجود احاطه‌یی که حکیم بر نوادر اقوال حکما دارد، این طرز تفسیر وی نشان می‌دهد که چنین قولی را نباید در مأخذی دیگر دیده باشد. چنانکه محمدزکریای رازی هم لا اقل در آخر طب روحانی که در باب مرگ و حیات سخن می‌راند اگر چنین قولی از جالینوس منقول و شایع بود درین موضع کتاب خویش به مناسبت، آن را نقل می‌کرد یا در رساله شکوک بر جالینوس بدان اشارت می‌نمود [۳۸] و اینهمه معلوم می‌دارد که در نزد حکماء و متکلمان و متشرعه چنین سخنی از جالینوس نقل نمی‌شده است.

ت

اصل مضمون کلام البته با طرز فکر عامه قداماء یونان خالی از شباهت نیست و سابقه آن در منظومه اودیسه هومیروس (۴۸۸/۱۱) هم هست. چنانکه وقتی در آنجا اودیسه ثوس در قلمرو مردگان با اخیلس گفت و شنود می‌کند و او را بر سلطنت بردنیای اموات تهنیت می‌گوید اخیلس در جواب وی خاطر نشان می‌سازد که این قول برای وی چندان مایه تسلی خاطر نیست و اگر وی در روی زمین چاکر و بنده مردی فرومایه و بی‌برگ و نوا باشد بیشتر راضی است تا در قلمرو مردگان فرمانروا باشد و این کلام که در حقیقت تقریر دیگر و سنجیده‌تری از همین قول منسوب به جالینوس محسوبست نشان می‌دهد که به هر حال حیات بعد از مرگ در نزد قداماء یونان امری چندان خواستنی و دلپسند محسوب نمی‌شده است. از همین روست که

ث افلاطون از زبان سقراط در احتجاج و اعتذار وی (آپولوژی^۴ ۲۹) در باره آن می گوید که ممکن است بزرگترین خیر باشد و مردم آن را بزرگترین شر می پندارند.

اما اسناد نظیر این قول به جالینوس به احتمال قوی می بایست مبنی باشد برین معنی که وی نمونه کامل طبیب جسمانی به شمار می آمده است، و در احاطه به طب و تبحر در علاج بیماران ضرب المثل بوده است، و کتابهای او در باب طب و تشریح و ادویه و معالجات و تدبیر الاصحاء و اصرارش در ریاضات جسمانی و در حفظ صحت که تصنیفات وی درین ابواب در بین مسلمین متداول بود او را از کسانی نشان می داده است که در حفظ حیات و عشق بدان اصرار و علاقه بسیار می ورزیده اند و لابد می بایست به حیات دیگر اعتقاد و علاقه بی نداشته باشد و چون در نزد عارف حصر توجه به عالم حسی از عدم التفات به حیات ماوراء حس حاکی است بعضی از اهل زهد و عرفان ظاهراً گمان کرده اند حُب حیات دنیا در کسانی که در حفظ و ابقاء آن اصرار و اهتمام دارند می بایست فوق العاده قوی بوده باشد. به علاوه چون در باره معاد و اینکه جسمانی خواهد بود یا روحانی^۵ و همچنین در باب مبدء عالم و اینکه عالم قدیم است یا حادث^۵ جالینوس قایل به توقف بوده است و بعضی رسالات او هم ازین معنی حاکی است، ظاهراً این توقف او را حمل بر انکار قول برابریت روح و نفی قطعی حیات بعد از موت دانسته اند. در صورتیکه آن اقوال مستلزم این معنی نیست و اینکه جالینوس مورد طعن و نقد حکماء رسمی واقع شده است بیشتر از آن روست که غالباً اقوال ارسطو را نقد می کند و در فلسفه به مشرب افلاطون و فیثاغورس تمایل نشان می دهد. فی المثل اینکه در رساله جوامع طیماوس، در الزام ریاضت روحانی و اصلاح نفس آنهمه تأکید مصرانه دارد، این اصرار وی اگر مبتنی بر قول به حیات اخروی نباشد داعی و مستندی نخواهد داشت. خاصه که وی درین رساله غلبه نفس الهی را در وجود انسان امری می داند که هم برای اجتناب از بیماری جسمانی لازم است و هم نیل بدان موجب حصول سعادت روحانی می شود.^۶

ج

جالینوس در تشریح و منافع الاعضاء به اتقان صنع و به وجود حکمت غایی در خلقت کاینات قایل بوده است و به خدای واحد هم اعتقاد داشته است. حتی با آنکه شریعت موسی را، چنانکه از فحوای رساله ابن میمون در رد او برمی آید، با نظر قبول نمی نگرسته است آنگونه که از بعضی روایات برمی آید در اواخر عمر به آیین مسیح اظهار علاقه کرده است و اینکه در دنیای اسکولاستیک قرون وسطی^۱ هم نزد ارباب کلیسا با نظر قبول تلقی می شده است ظاهراً به همین سبب بوده باشد. گویند

وقتی شنید که در بیت المقدس در اواخر «دولت قیصر» کسی ظاهر شده است که «ابراء اکمه و ابرص و احیاء موتی» می کرده است و شاگردان او هنوز هستند، عزیمت آنجا می کند. این هم که جالینوس در تفسیر کتاب السیاسة افلاطون راهبان مسیحی را با لحن تحسین یاد می کند و آنها را جامع سعادتین شرعی و عقلیه می یابد^۷ این گرایش را تاحدی تأیید می کند و اینهمه هرچند قول به نفی حیات اخروی را در نزد وی در پایان حیاتش محل تردید می سازد و روایت میرسید شریف جرجانی مؤلف شرح مواقف را که می گوید جالینوس در مرض موت به نزد شاگردان خویش تصریح و تأکید کرد که در باب حدوث و قدم عالم و در باب قابلیت بقاء نفس ناطقه متوقف است^۸ غیرمحتمل نشان می دهد، باز مانع از آن نیست که وی در آخرین تألیف خویش قول به حدوث عالم را امری دانسته باشد که از نظر فلسفی اثبات آن دشوار بوده باشد، و عجز از اثبات امری همواره حاکی از انکار قطعی آن نیست.

چ

البته قول به قدم عالم را از ارسطو نقل کرده اند و جالینوس که درین مسأله با ارسطو اظهار مخالفت نکرده است در بسیاری از آراء خود مورد نقد و تعریض مشائیان واقع شده است و شاید قسمتی از اتهامات و اعتراضات هم که بعدها بروی وارد شده است از جانب اتباع رسمی یا غیررسمی ارسطو بوده باشد. چنانکه اسکندر افرویدی از معاصران خود وی نیز که ارسطویی مسلک و شارح کتب او بوده است به همین سبب غالباً با جالینوس معارضه داشته است. این اسکندر جالینوس را رأس البغل می خوانده است و بعضی محققان^۹ پنداشته اند که شاید وی درین تعبیر عنوان رأس البغل را بر سبیل تهکم و کنایه در مفهوم مقابل آن که همان زیرینه استر باشد به کار می برده است، اما این پندار ظاهراً درست نیست و مآخذ تصریح دارند [۳۹] که وی این لقب را در حق جالینوس به جهت بزرگی سر یا سرسختی وی در مناظره به کار برده است نه امر دیگر.

ح

به هر حال جالینوس و رای آثار قابل ملاحظه‌یی که در طب و تشریح و مسائل مربوط بدان دارد در فلسفه والهیات هم صاحب نظر بوده است. در فلسفه از کسانی است که به فحوای قول معروف لَیْسَ فِی الْإِمْكَانِ أَبَدٌ مِّمَّا كَانَ تَمَایَل داشته اند. حتی در تشریح اعضا و تقریر منافع آنها هم نشان می دهد که ارتباط اعضا به نحوی است که تنظیم و تنسيق اعمال آنها به جهت حفظ و ادامه حیات از آنچه هست ممکن نیست بهتر در تصور آید و در واقع از مشاهده اتقان صنع قدرت صانع را می توان درک کرد، چنانکه تنها از تأمل در خلقت دست و انامل اهمیت این اتقان را می توان درک کرد. روی هم رفته با آنکه جالینوس از آیین یهود و نصاری مکرر در آثار

خویش یاد می کند و در بعضی موارد طرز تلقی او از آنها با تکریم و قبول همراه نیست و آراء فلسفی او نیز مخصوصاً در آنچه با مسأله معجزه و خرق عادت طبیعت تعلق دارد با بعضی تعالیم شرایع موافق نیست، الهیات او متضمن نفی شرایع و انکار مبدأ و معاد نیست، چنانکه بررغم نقدی که از آراء ارسطو و حتی افلاطون می کند در فلسفه غالباً مشرب افلاطونی و در الهیات تمایلات توحیدی دارد. به علاوه اعتقاد به وجود مبدء حیات⁺ و اینکه بدن را نمی توان مجرد یک دستگاه خود کار تلقی کرد و طرز ارتباط اندام ها و اعمال آنها حاکی از وجود نوعی غایت در حیات است ظاهراً جالینوس را قایل به این معنی می داشت که وجود عالم و جریان امور و احوال آن را جز از طریق اعتقاد به یک طرح و غایت مبنی بر حکمت و عنایت نمی توان توجیه کرد و وی در تشریح و منافع الاعضاء کتابهای متعدد نوشت و توجهی که به این مسأله اظهار می داشت نشان آن بود که وی منکر صانع و قایل به حصر حیات در عالم جسمانی نیست.

خ

باری جالینوس در طب و تشریح خویش نیز به اتقان صنع و حکمت صانع توجه دارد و وقتی در بیان منافع اعضاء حتی بر افلاطون هم که فی المثل در طیمائوس (۷۶) به اعتقاد وی چنانکه باید در بیان خواص ناخن به این حسن و اتقان توجه ندارد اعتراض می کند، چنین قولی را که شمس تبریز از وی نقل می کند البته به آسانی نمی توان به وی اسناد کرد. ازین رو به نظر می آید که اسناد این قول به وی بیشتر تعبیری از نفرت و ناخرسندی هواخواهان حکمت مشایی باشد و مثل آنچه جرجانی در شرح مواقف در باره وصیت او در بستر مرگ نقل می کند مبنای درستی نداشته باشد.

د

اما اینکه عشق به حیات دنیا و حصر توجه بدان موجب می شود تا صورت مرگ در نظر انسان زیاده از حد موجب خوف و کراهیت گردد البته مضمونی شایع است و در کتاب بن شیراخ (۱/۴۴) از کتب مضمونه⁺ عهد عتیق [۴۰] هم آمده است. چنانکه این معنی که آیا ادامه حیات در جهل و شرارت هم بر مرگ ترجیح دارد یا مرگ بر چنان حیاتی مرجح خواهد بود مسأله یی است که فارابی آن را حاصل بحث افلاطون در کتاب احتجاج سقراط علی اهل اثینیه⁺ و کتاب فاذون⁺ می داند^{۱۰} و در واقع اینجاست که جالینوس یا شارح دیگر افلاطون ممکن است مسأله ترجیح حیات بر مرگ را به هر صورت که هست مطرح کرده باشد. البته کتاب جوامع افلاطون منسوب به جالینوس آنگونه که از خلاصه آن در رساله حنین برمی آید ظاهراً متضمن ذکری از رساله احتجاج و فاذون نیست، اما آیا جمع و تدوین انتقادی قطعی مجموعه منقولات جالینوس به عربی، وقتی تحقق بیابد ممکن نیست برای این مسأله جواب

قطعی تری عرضه کند؟

ذ

۲۵۸

در بین حکماء اسلامی، ابن سینا (وفات ۴۲۸) به عنوان طبیب و حکیم و فخر رازی (وفات ۶۰۶) به عنوان «باحث» و مُفَلِّسِف در مثنوی مورد اشارت طعن آمیز واقع گشته اند. در مورد فخر رازی شاید این نکته که وی در عصر کودکی مولانا و دردوران اقامت پدرش در خوارزم، به سبب تمایلات فلسفی معروض طعن و نقد صوفیه و متشرعه بود (§ ۳۵ الف و مابعد) موجب شده باشد تا تعریض های مولانا در حق وی با حدّت و خشونت بیشتری همراه شده باشد.

الف

لیکن ابن سینا در تهافت الفلاسفه امام غزالی و مصارع الفلاسفه امام شهرستانی هم مورد نقد و تعریض واقع شده بود و نقد و طعن در حق وی تازکی نداشت. به علاوه ابن سینا در بعضی آثار خویش از جمله در اواخر قسم الهیات کتاب الاشارات و التنبیهاست نسبت به صوفیه و حالات و مقامات عرفاء علاقه نشان داده بود [۴۱] و هر چند فخر رازی هم برحسب بعضی اقوال (§ ۲۵۹ ت) در آخر عمر به تصوف و اقوال صوفیه علاقه یی اظهار کرده بود اما مخالفت های او با صوفیه (§ ۳۶ پ) و شهرت تمایلات فلسفی او هنوز در دوران نظم مثنوی خاطره اش زنده بود و نمی توانست مثل آنچه در باره ابن سینا نقل می شد گرایش او به تصوف در نزد صوفیه، گرایشی صادقانه و واقعی تلقی شود.

ب

به هر حال در مورد ابن سینا هم، چند جا طعن و تعریض بارزی، در مثنوی هست. از جمله اینکه نورباطنی را مولانا امری می داند که شرح آن کار بوسینا نیست*، تعریضی در باب حدّ فهم و ادراک بوسینا و میزان شناخت و معرفت فلسفی است. چنانکه در دیوان کبیر** هم بالحنی آمیخته به تحقیر و تعریض از ابن سینا یاد می کند^۱. معهذا در برخی موارد هم به نظر می آید تأثیر پاره یی حالات و

۱/۲۵۷- مآخذ قصص / ۱۲۳ ۲- تهافت الفلاسفه / ۴۸ ۳- شرح اسرار / ۲۴۵ ۴-

تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، ۱۳۵۹ / ۳۷۸ ۵- تهافت الفلاسفه / ۴۸ ۶-

جوامع طیمائوس، والتزرو کرأوس / ۳۳ ۷- قفطی، تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی / ۱۷۱

۸- شرح مواقف / ۴۹۱ ۹- نیکلسون، شرح مثنوی (انگلیسی) ۱۰۰/۲ ۱۰- افلاطون

فی الاسلام / ۲۲- ۲۱

Phaedon, Athenae, Apologia, Pneuma, Apocrypha + / ۲۵۷

۲۵۷/ * الف: ۳۰۹۵/۲ ، ۲۷۶/۴ ، ۳۹۶۰/۳ ، ۳۹۶۱/۳ ، ۳۹۷۵/۳

- پ مقالات ابن سینا را در مثنوی می توان نشان داد.
- از جمله در حکایت پادشاه و کنیزک در آغاز دفتر اول، طرز معالجه طیب الهی از کنیزک رنجور که ممکن است بیشتر از طریق قصه مذکور در چهار مقاله نظامی عروضی سمرقندی در باب ابن سینا و معالجه‌یی که او از یک خویشاوند قابوس و شمگیر کرد مأخوذ باشد یادآور یک فقره از گفتار خود شیخ است در کتاب القانون فی الطب^۲، در باب عشق^۳ و با توجه به آنچه مولانا در باره طب گاه بیان می کند (§ ۱۰۷ ت) دیگر احتمال آشنایی وی با کتاب قانون شیخ البته غرابتی ندارد. همچنین آیا از شباهت بین قولی که در باب حال تعلیق زمین در هوا، از قول حکیمک نقل می کند* با آنچه در مباحث طبیعیات کتاب الشفا در این باب هست نمی توان آشنایی وی را با آثار شیخ تاحدی قابل تصور در یافت^۴؟
- ت البته پاره‌یی از داستان آن مرید شیخ ابوالحسن خرقانی که شنعت‌های حرم شیخ را در حق وی نشنید* و چون به دنبال شیخ در بیشه رفت او را برشیری سوار یافت در روایت شیخ عطار در تذکرة الاولیاء^۵ در باب بوعلی نقل شده است و شاید آنچه شیخ در نمطات اخیر الهیات کتاب اشارت در تأیید کرامات مشایخ و امکان صدور و وقوع آنها دارد، و نیز مکاتباتی که گویند میان او و شیخ ابوسعید روی داده است و مخصوصاً داستان ملاقات آنها^۶ که ظاهراً به صورت مشهورش اصلی ندارد^۷، وی را در نظر ناقلان اصل روایت مثنوی که در عین حال از او اسمی هم نبرده اند، از مریدان صادق و استوار مشایخ صوفیه ساخته باشد.
- ث باری مولانا هر چند محدودیت فهم و ادراک امثال شیخ را در شناخت حقایق الهی در خور طعن و تحقیر می یابد باز همان فهم و ادراک وی را حایز عالی ترین درجات کمال ممکن برای عقل جزوی (§ ۳۲۹ پ و مابعد) می شمرد. طعن و تحقیرش در باره خود شیخ بیشتر ناظر به طریقه‌یی است که وی با آن می خواهد حقایق ماوراء حس را از راه عقل جزوی که در بند معقولات عالم حسی است ادراک کند و آن حقایق را برهانی نماید.
- ج این طرز تلقی از شیخ و از افکار و آراء وی مانع از آن نیست که مولانا در عین نفی طریقه تعقل گرایی^۸ او برخی اقوالش را در آنچه به قلمرو عقل جزوی تعلق دارد بپذیرد و یا در تأیید دعوی خویش از آن اقوال استفاده نماید. فی المثل اگر اشارت مثنوی* در مورد آن حکیم که لفظ جان را برای روح حیوانی و روان را برای نفس ناطقه لقب ساخت برخلاف آنچه از قراین موجود در متن برمی آید به شخص معین ناظر باشد و مخصوصاً اگر آنگونه که ولی محمد اکبر آبادی شارح مثنوی درین باب

خاطر نشان می کند مربوط به شیخ باشد، اینکه مولانا در حق وی می گوید که آفرین بر جانش باد حاکی از توجه به تمایلات عرفانی شیخ باید بوده باشد، و رای طریقه استدلالی آثارش.

چ

نیز آنچه مولانا در باب عشق و تأثیری که عشق در سوق دادن کائنات عالم به وحدت و کمال دارد در مثنوی به بیان می آورد* ممکن است به نحوی مأخوذ از کلام شیخ باشد در رساله فی العشق. به هر حال با آنکه ابن سینا را مولانا نمونه کمال در مراتب عقل جزوی می داند، فهم او را در ادراک حقایق ماوراء حس قابل اعتماد نمی یابد، و لیکن حالت انکار و بی اعتقادی فلسفی را نه در وجود او بلکه غالباً در وجود فخر رازی مجسم می یابد.

ح

۲۵۹

ازین روست که حال فخر رازی را یکجا نمودار حال آن شیر می داند که خرگوش نفس به زیر کی و گربُزی او را به درون چاه ضلال انداخته باشد و از همین لحاظ بروی طعنه می زند که خود در چنان ننگی گرفتار گشته است و با این حال می خواهد که او را از فخر لقب دهند و فخر دین بخوانند*، و جای دیگر که از خویش فانی شدن را شرط نیل به حق می داند خاطر نشان می کند که این بحث اگر در حد ادراک خرد که عقل جزوی است می بود در آن صورت فخر رازی که تجسم کمال عقل جزوی و علم بحثی است رازدار دین می شد* و بر همه اسرار و دقائق علم الهی وقوف و احاطه می یافت. لیکن فخر رازی از آن ذوق که وسیله ادراک این لطایف است بهره یی نداشت، ازین رو در یافت آن برایش ممکن نگردید و عقل بحثی و تخیلات حسی که وی بدان اتکاء داشت جز حیرت ملحدانه برایش حاصلی نیاورد.

الف

درواقع مولانا این توغل در علم بحثی را که نزد امثال فخر رازی دستاویز

۲۵۸/۱- مناقب ۵۰۰/۱ ۲- القانون فی الطب ۳۱۶/ ۳- محمد قزوینی، تعلیقات بر چهار مقاله ۲۴۹/ ۴- شرح مثنوی شریف ۱۰۶۱/۳ ۵- تذکرة الاولیاء ۲۰۷/۲ ۶- اسرار التوحید ۱۵۹ ۷- جستجو در تصوف ۶۲-۶۳

Rationalisme + / ۲۵۸

۲۵۸/ * پ: ۵۰۶/۴ ت: ۲۴۸۲/۱ ث: ۲۰۴۴/۶ چ: ۲۱۸۸/۶ ~

ح: ۴۴۰۰/۳ و ۲۰۱۲/۵ و ۳۸۵۴/۵

۲۵۸/ ** پ: منقول در مناقب ۵۰۰/۱

حودنمایی و مایه فخر و مباهات تلقی می شد نشانه تعلق به عالم حس و فقدان بینش روحانی می پندارد. یکجا نیز در بیان این نکته که مستعد قابل هم اگر خویشتن را از هدایت کاملان بی نیاز انگارد و به مجرد عقل جزوی اعتماد ورزد از ترقی باز می ماند و دچار نقص و مسخ می شود، حال آن مرد مفلس را بر سبیل تمثیل و عبرت ذکر می کند که درهمه عمر در راه درک حقایق تکیه بر عقل جزوی دارد و در ادراک احوال اعیان عالم از طریق استعمال عقل، جهد و اهتمام تمام به جای می آورد و با اینهمه در هنگام مرگ خویشتن را ازین سعی و جهد بی حاصل خویش پشیمان می یابد و عقل را برای خود پایبند می بیند و *الْعَقْلُ عَقْلٌ* می گوید*. پیداست که اینجا نظر به فخر رازی دارد که در پایان عمر خویش *مضمون الْعَقْلُ عَقْلٌ* را در طی یک قطعه شعر معروف عربی به بیان آورده بود [۴۲]. این نکته که مولانا در اینجا مستعد مفلس را که از ترقی باز می ماند تشبیه به شاگرد کفشگر می کند که چون در کار کهنه دوزی صبر و استقامت نمی ورزد هرگز استاد نمی شود و ناچار به پاره دوزی می افتد* لحن تحقیری را که در باب فخر رازی و امثال او دارد بیشتر نشان می دهد.

ب

بدون شک این نکته که مولانا فخر رازی را به عنوان مفلس درخور طعن می یابد تاحدی به سبب شهرت آثار فلسفی اوست که مباحث المشرقیه و شرح اشارات وی از آنجمله است، و شاید این نکته که در طی مناظرات خویش یا ضمن کتب مربوط به مقالات و کلام گه گاه از اقوال محمد بن زکریای رازی، که نزد عوام متشرعه بیشتر به الحاد منسوب بوده است تا به حکمت، یاد می کرده است [۴۳] و همچنین اینکه دیوان سقط الزند ابوالعلاء المعری را با وجود شهرتی که معری به تمایلات الحادی دارد شرح نموده است نیز از اسباب مزید نفرت و ناخرسندی بعضی عوام صوفیه و متشرعه از وی بوده باشد و ظاهراً همین تمایلات فلسفی سبب شده باشد که بعضی آراء او در آنچه به علم کلام مربوط است با عقاید عامه اهل سنت پاره یی تفاوت یافته باشد.

پ

اما اینکه فخر رازی نزد مولانا مظهر و نمونه علم ظاهر محسوبست طرز تلقی صوفیه و متشرعه عصر را از مناظرات کلامی وی نشان می دهد و شاید مناظرات امام فخر با معتزله خوارج و کرامیه هرات و با بعضی فقهاء و حکماء ماوراءالنهر که خود وی در رساله مناظرات از آنها سخن می گوید نیز وی را نزد کسانی که رؤساء آنها مغلوب احتجاجات وی می شده اند بیشتر منفور کرده باشد. البته انتساب این قول هم به وی که گویند^۱ وقتی در اشارت به یک حدیث رسول گفته باشد محمد تازی چنان گوید و محمد رازی چنین^۲، با توجه به علاقه یی که امثال او به جلب توجه و حمایت

عوام داشته اند و با ملاحظه تکریم و تعظیم فوق العاده‌یی که همه جا نسبت به صاحب شریعت نشان می‌دهد بسیار بعید به نظر می‌رسد. اما این قول که در مقالات شمس^۳ هم از وی نقل است در واقع طرز تلقی مخالفان امام را از وی تصویر می‌کند و شاید رعونت و غرور فوق العاده وی در مناظرات و مباحثات هم از اسبابی بوده است که اسناد اینگونه اقوال را به وی قابل تصور می‌کرده است.

ت

به هرحال شهرت به فلسفه و کلام، و وجود مخالفان بسیار که امام فخر در بین معتزله خوارزم، کرامیه هرات، حنفیه ماوراءالنهر و صوفیه خراسان داشته است باید عامل عمده‌یی در اسناد اینگونه مقالات به وی بوده باشد. ظاهراً خود او هم، از اینکه با وجود سعی و جهد خویش در تأیید مذاهب سنت و بررغم کتابها و رسالات متعددی که در ردّ اقوال فلاسفه تصنیف کرده بوده است از طرف مخالفان به عقاید و آراء اهل بدعت منسوب می‌شده است گه گاه شکایت و تعجب دارد [۴۴].

ث

اینکه سُبکی در باب وی می‌گوید اهل دین و تصوف بود، در تصوف دست داشت و تفسیر وی از این معنی حاکی است^۴، شاید تا حدی هم با مکاتبه‌یی که می‌گویند محیی‌الدین بن عربی [۴۵] با او کرده است^۵ مربوط باشد مع هذا آشنایی وی با مقالات اهل تصوف که در آثارش معاینه جلوه دارد، هرچند حاکی از انس وی با آثار متصوفه هست، ظاهراً مانع از مخالفت وی در حق صوفیه و مشایخ عصر، لا اقل در دوران ارتباط وی با خوارزمشاه نشده باشد (§ ۳۶ پ) اما نقد و طعنی که در مثنوی در حق وی هست بیشتر بر طریقه علمی اوست و برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌آید و حتی بعضی مآخذ هم بدان اشارت کرده‌اند، میراث یک عداوت دیرینه خانوادگی مربوط به عهد خوارزمشاهان (§ ۳۴ الف) نباید باشد.

ج

۲۶۰

در واقع نفرت نسبت به فلسفه در نزد مولانا هم شامل فیلسوف و هم مربوط به اهل کلام است، چرا که طریقه آن هردو بر برهان و بر شک مبتنی است، و آنچه نزد مولانا مایه نیل به یقین است طریقه وحی است که شک و برهان در آنجا راه ندارد. اینکه فلسفی ناله کردن اُسْتُن حَتَّانَه (§ ۳۰۹ ث). را منکر می‌شود به اعتقاد مولانا از آنروست که وی از حواس انبیا و آنچه از وحی و نبوت ناشی است

۲۵۹/۱- مناقب ۶۷۶/۲ ۲- مرآة الزمان ۵۴۲/۲ ۳- مقالات ۳۴۳/ ۴- طبقات

الشافعیه ۳۵/۵ ۵- شیخ بهائی، کشکول ۳۵/

۲۵۹/۲* الف: ۱۳۵۰/۱ ، ۴۱۴۴/۵ ب: ۳۳۵۳/۴ ، ۳۳۵۱/۴

بیگانه است* و چنانکه شمس تبریزی^۱ می گوید از «دیده خود» درین باب نمی تواند بگوید، و چون از بخش اسرار به او بهره‌ی نرسیده است نمی تواند ناله جماد را تصدیق کند* پس این علم او مانع از ادراک حق است و باید دل را از آن پاک کرد*. بدینگونه، فلسفی چون خاطرش از وسواس برهان و زنگار شک تیرگی یافته است البته دلش در متابعت شریعت نیست* ازین رو هر چند خود را به اظهار متابعت از شریعت ملزم می بیند به اعتقاد مولانا، به سبب همین دوری از حال متابعت، از نیل به حق محروم می ماند.

الف

در مورد امام فخر نیز آنچه وی را از دریافت حقیقت مانع می شد، در نزد مولانا و اصحاب وی، همین بود که علم‌های بسیار آموخته بود و به تعبیر سید برهان محقق^۲ آنهمه را از یاد نبرده بود. حاصل این گونه علم‌ها هم شک کردن در حقایق بود و عادت کردن به بحث و اعتراض. ازین رو حتی بر کتاب‌اشارات شیخ هم که در واقع در کلیات مسائل با مشرب او توافق داشت وقتی شرح می نوشت به قدری در جزئیات مباحث بحث و اعتراض پیش می آورد که ظرفا آن شرح وی را بیشتر جرح خوانده‌اند [۴۶] و این معنی ناشی از غلبه وسواس علمی بر ذهن وی بود که البته نیل به ایمان قطعی و بی‌ترلز را در همه مسائل بروی دشوار می کرد و در آنچه جز از طریق وحی قابل دریافت نبود وی را از ادراک حقیقت باز می داشت. به هر حال آنچه از این بحث و شک وی حاصل شد حیرت و ضلالی بود که فقط تسلیم صادقانه بر وحی و اتکاء قطعی بر مضمون آن می توانست وی را از گزند آن حفظ کند ولیکن البته بین نور وحی که حکمت دینی از آن ناشی است و وسوسه عقل که حکمت دنیا از آن برمی آید باید تفاوت نهاد* و اینکه مولانا، سنائی غزنوی را از باب تکریم حکیم می خواند (§ ۱۳۳ پ) در واقع ناظر به همین حکمت دینی است که در کلام او هست نه پاره‌ی الفاظ و اصطلاحات فلسفی که در دیوان یا مثنویات او منعکس شده است.

ب

نفرت از مقالات فلسفی درین ایام، که زجر و حبس شیخ عبدالسلام گیلانی و حرق و هدم کتابهای او در رجب بغداد^۳ و حبس و قتل شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق در قلعه حلب^۴ نمونه‌ی از رواج و شیوع این نفرت در سالهای نزدیک به عهد حیات مولانا محسوبست و همچنین تصنیف رساله‌ی به نام رشف‌النصایح الایمانیه به وسیله شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی در بیان فضایح فلاسفه و اشارت و تعریضات مکرر و متعدد بهاء‌ولد و شمس تبریز در حق فلاسفه [۴۷]، که نیز انعکاس همین نفرت و ناخرسندی عام از مقالات فلاسفه است

پ

طرز تلقی مولانا را از مقالات فلاسفه و متکلمان بهتر توجیه می کند.

گویی مثل غزالی که کلام و فلسفه او را قانع نکرد و آنچه را مایه نیل به یقین تواند شد وی سرانجام در وحی انبیاء و کلام منسوب به مشایخ و اولیاء یافت [۴۸]

مولانا هم که اشتغال به وعظ و تدریس و فتوی او را در آنچه به علم قال تعلق دارد یکچند مقید و متوقف داشت و به فقه و حدیث و کلام و حکمت مشغول ساخت بالاخره آنچه را وسیله نیل به یقین است در علم حال و در مواجید صوفیه یافته باشد و توجه او به طریقه صوفیه، که وی تا قبل از ملاقات شمس با وجود تلقین سید برهان محقق و تعلیم و ارشاد والد خویش بهاء ولد این معنی را مستلزم قطع تعلق قلبی از علم ظاهر و لوازم آن ندیده بود، سرانجام از تأثیر صحبت شمس، در نزد خود او به مثابه رهایی از علم بحثی (§ ۴۹ الف و مابعد) و شک و تردیدهای ناشی از آن باید شده باشد.

ت

۲۶۱

با اینهمه، اشارتهایی که در مثنوی به اقوال مشایخ هست نشان می دهد که مولانا نیز مثل غزالی علاوه بر طی کردن مقامات سلوک که در تعبیر صوفیه از وی مجذوب سالک (§ ۳۷۴ پ و مابعد) می سازد از طریق ممارست در کتب و مطالعه در اقوال صوفیه هم با طریقه آنها آشنایی داشته است [۴۹].

از جمله اشارت به رساله و قوت القلوب* که مراد از آن رساله قشیری تصنیف امام ابوالقاسم قشیری و قوت القلوب تصنیف ابوطالب مکی است تبحر مولانا را در حالات و مقالات مشایخ که آشنایی با آثار آنها از سراسر مثنوی پیداست به بعضی مآخذ آن مقالات پیوند می دهد و در عین حال تفاوت بین نور حکمت و حرف حکمت را که مربوط به اختلاف بین عرفان نظری و عرفان عملی هم هست معلوم می دارد. عنوان جواسیس القلوب* که در مثنوی در وصف احوال بعضی اولیاء به بیان می آید در باب الفراسه همین کتاب رساله قشیری به آمده است و منسوبست به احمد بن عاصم الانطاکی از قدماء صوفیه، چنانکه تمثیل جالبی هم که طی آن خوف ورجا را تشبیه به دو بال می کند که مرغ با آن دو امکان پرواز دارد* نیز در رساله قشیری از قول ابوعلی رودباری نقل است [۵۰].

ب

درج و تضمین برخی از اجزاء یک قطعه معروف منسوب به حلاج* که در

۲۶۰/۱- مقالات/۱۱۵ ۲- معارف/۱۱ ۳- مرآة الزمان/۵۲۹/۲ ۴- ابن خلکان

۳۱۶-۱۷/۵

۲۶۰/★ الف: ۱/۳۲۸، ۱/۲۱۲۲، ۳/۱۱۲۶، ۱/۲۱۴۷- ب: ۲/۳۲۰۳

مثنوی با رها تکرار می شود نیز از مواردیست که حکایت از سابقه وقوف گوینده بر کتب و آثار صوفیه دارد. چنانکه در اشارت به این نکته هم که برای پوینده راه حق، این راه تا وقتی به وصال می انجامد جز «دو گام» که از آن به «خُطوتین» تعبیر می شود فاصله یی نیست*، تعبیری (§ ۱۰۵ ال) مأخوذ از عبارتی منسوب به شبلی است و گویند چون از شبلی پرسیدند میان بنده با خدای چند منزل راه هست؟ گفت: خُطوتانِ اِذَا تَجَاوَزْتَ وَصَلْتَ. حتی آنجا که در مثنوی می گوید خداوند هدیه لطف خود را وقتی به بنده می فرستد که بنده را حال انتظار باشد* ممکن است آنگونه که مؤلف شرح فاتح الابیات نیز درین باب خاطر نشان می کند ناظر به کلام منسوب به خواجه عبدالله انصاری [۵۱] باشد که گفت: تجلی (حق) ناگاه آید اما بردل آگاه آید^۱.

پ

همچنین بعضی اقوال که منقول از حالات یا مقالات مشایخ صوفیه است نیز حاکی از ممارست و تعمق در اقوال و کتب صوفیه است. از آنجمله است اشارت به قصه آن شیخ که کرامت حق او را به دعوی افسنت گُردیاً وَأَضْبَحْتُ عَرِيّاً گویا کرد* و مولانا، حسام الدین چلبی را به این شیخ مکرم منسوب می داند (§ ۱۳ ت)، و نیز قصه سُبحانی مَا أَعْظَمَ شَانِي گفتن با یزید* که اولین سخن شمس با مولانا هم متضمن سؤالی معماگونه در باب همین قول بوده است (§ ۴۸ پ) از همین توغل مولانا در ادب صوفیه حاکی است. البته سراسر مثنوی مشحون از قصه های مشایخ است که وقوف بر آنها از طریق مطالعه کتب و ممارست در آثار متصوفه باید حاصل شده باشد نه از مجرد سلوک مقامات و احوال قوم.

ت

با آنکه در مثنوی هیچ جا هم ذکری از غزالی و ابن عربی در میان نیست برخی مضامین و معانی نیز که در کلام مولانا یادآور مقالات مشابه در نزد آنهاست به نظر نمی آید ناشی از توارد و اتفاق باشد و البته احتمال آشنایی با کتب و آثار آنها هم به هیچوجه مستلزم این امر نیست که مولانا بالضرورة نسبت به اقوال و تعالیم آنها حالت تبعیت یا در مورد مقالات آنها از همه حیث توافق تام داشته باشد.

ث

۲۶۱/۱- محبت نامه، از رسایل خواجه عبدالله انصاری، طبع ارمغان، ۱۳۱۹/۱۳۴

۲۶۱/۲* ب: ۲۶۵۳/۶ و ۱۲۸۵/۳ ، ۱۴۷۸/۲ و ۲۴۰/۵ ، ۱۵۵۴/۲ پ: ۳۹۳۴/۱

۱۴۳۷/۲ و ۳۸۳۹/۳ و ۴۱۸۶/۴- و ۲۶۷۵/۵ و ۳۸۴۰/۶ و ۴۰۶۲/۶ ، ۱۵۴۹/۴ ، ۱۷۵۰/۵

ت: ۳۴۶۵/۱ ، ۲۱۰۲/۴

۲۶۲

در آنچه به اقوال و مقالات امام ابو حامد غزالی مربوط است البته نشان این آشنایی بیشتر پیداست و نفوذ غزالی در عطار و سنائی هم که پیشروان مولانا بوده اند این آشنایی با آثار غزالی را در نزد مولانا بیشتر توجیه می کند. به علاوه از پاره‌یی مواضع مثنوی برمی آید که مولانا نه فقط با کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت انس دارد بلکه به احتمال قوی از آثار دیگر وی مثل کتاب مشکاة الانوار، و کتاب المنقذ من الضلال هم نباید بی وقوف مانده باشد، و هر چند این آشنایی متضمن پیروی و قبولی نیست انعکاس برخی مقالات و اقوال غزالی در مثنوی حاصل این آشنایی به نظر می رسد.

الف

فی المثل اشارت به بیفایده بودن انواع دانش های دنیوی که در روز مرگ و بعد از آن فایده‌یی ندارد و اینکه در آخرت جز دانش فقر ساز و برگی نمی توان یافت در مثنوی * یادآور مقالات غزالی است در احیاء علوم الدین و در المنقذ من الضلال که با تفصیل بسیار، آن را با توجه به اقوال مشایخ صوفیه مکرر مطرح بحث می کند [۵۲]. همچنین بیان این نکته که علم به اشیاء از طریق اضداد حاصل می شود، چون خداوند ضد ندارد بدو علم نمی توان یافت * نیز یادآور قول غزالی است که مخصوصاً در مشکاة الانوار به مناسبت بحث در باب نور و حجاب [۵۳] به تفصیل در آن باب سخن می گوید.

ب

اینکه اشارت به نام یک کتاب غزالی در فقه به نام التَّوَسِیْطُ الْمُحِیْطُ در مثنوی * با خلط عمدی که در نام آن از زبان باغبان عامی (§ ۱۸۱ پ) اجتناب ناپذیرست خالی از طعن و تعریضی به نظر نمی رسد ظاهراً ربطی به تلقی خود مولانا از آثار غزالی ندارد بلکه تصویری از اعتقاد طاعنان عامی است در حق فقهاء سنی.

پ

در واقع کثرت نسبی تعبیرات و تمثیلات مأخوذ از غزالی در مثنوی حاکی از سابقه انس مولانا با آثار اوست، هر چند مستلزم توافق در مشرب در بین آنها هم نیست. از اینجمله است تمثیل مری کردن رومیان و چینیان (§ ۱۸۰ ث) در علم نقاشی و صورتگری *، که قبل از مثنوی در یک قطعه انوری و در یک قصه از اسکندرنامه نظامی هم ذکر شده است، چنانکه هم از طرز بیان و هم از نتیجه‌یی که از آن حاصل می شود پیداست [۵۴]، با وجود تفاوتی که در برخی جزئیات هست (§ ۲۹۱ پ) مأخوذ از غزالی باید باشد^۱. همچنین تمثیل مور و کاغذ * نیز به احتمال قوی مأخوذ از غزالی^۲ باید باشد (§ ۱۸۱ ب)، چنانکه قصه اختلاف کردن

در شکل پیل* نیز (§ ۱۸۰ ت) هر چند در حدیقه سنائی هم هست در آنجا نیز مثل مثنوی مأخوذ از غزالی^۳ می نماید.

ت

تمثیلات دیگر هم در مثنوی هست که یادآور برخی تعبیرات غزالی است. فی المثل تشبیه تن به قلعه‌یی که در تصرف خصم است و آن را باید به قهر از وی بازستاند اما چون از دست دشمن خارج شد نباید آن را ویران ساخت، باید آبادش کرد* در کلام غزالی^۴ هم هست. و نیز آن تمثیل مثنوی که می گوید وقتی جوی حس آلوده است باید آب را از آن بُرید و جوی را پاک کرد و آنگاه دوباره آب پاک که خوردنی است باید در آن روان ساخت* در بیان غزالی^۵ هم هست.

ث

همچنین اشارت به اینکه نفس حکم سگ شکاری را دارد در مثنوی* یادآور تعبیر مشابهی است در کلام غزالی^۶. و بیان این نکته که محرک خلق امید و وعده است* و فی المثل کودک جز به وعده باز یچه به مکتب نمی رود* نیز سخنی مشابه این مضمون را در کلام غزالی^۷ به خاطر می آورد. همچنین قصه آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش افتاد در مثنوی* یادآور داستان کتاسی است که غزالی می گوید^۸ چون به بازار عطّاران فروشد از آن بویهای خوش بیفتاد و از هوش بشد.

ج

از همین گونه است تشبیه پادشاه به حوض و تشبیه حشم به لوله‌ها که در مثنوی* می خواهد نشان دهد هر چه در وجود سلطان هست در وجود حشم نیز همان است و این تشبیه، قول غزالی^۹ را به یاد می آورد. چنانکه نیز تمثیل آن مرد که خار بُن در راه نشانده بود و در برکنندش هر روز تأخیر می کرد* یادآور قول غزالی است (§ ۱۵۸ پ و ت) در تشبیه حال اهل تسویف به آنکس که وی را گویند «درختی از بیخ بکن گوید این درخت قویست و من ضعیفم صبر کنم تا دیگر سال»^{۱۰} و پیداست که دیگر سال اگر وی ضعیف تر نباشد به هر حال درخت قویتر خواهد بود.

چ

نیز قصه عتاب حق به موسی که چرا به عیادت من نیامدی (§ ۲۱۲ ب) در مثنوی* به احتمال قوی از صورت یک روایت غزالی^{۱۱} باید مأخوذ باشد که با صورت مشهور خبر در آنچه از حدیث قدسی منقول است^{۱۲} تفاوت دارد. چنانکه قصه خدو انداختن خصم در روی مبارک امیرالمؤمنین علی (§ ۲۳ پ) در مثنوی* هم، که در مأخذ اقدم بر روایت سید برهان محقق^{۱۳} چندان مشهور نیست^{۱۴}، و ذکر آن در کتاب الفخری^{۱۵} نیز که بعضی محققان^{۱۶} بدان اشارت کرده اند به علت آنکه کتاب الفخری نزدیک چهل سال بعد از آغاز دفتر دوم مثنوی تألیف شده است (سنه ۷۰۲) نمی تواند مأخذ روایت مولانا باشد، به احتمال قوی باید از روایت غزالی^{۱۷} اخذ شده

باشد.

ح

در پاره‌یی موارد مشابهت تعبیرات با قراین دیگر همراهست و نشان می‌دهد که مولانا در هنگام نظم آن قسمت از مثنوی احتمالاً با اقوال غزالی در احیاء علوم الدین یا کیمیای سعادت سروکاری داشته است. از جمله اینکه اشارت به تعبیر کلمینی یا حُمیرا و قول آرخنا یا بلال، در مثنوی* با هم قرین است (§ ۲۱۴ پ) یادآور موضعی از کلام غزالی است که در آن نیز هردو تعبیر با هم به عنوان حدیث ذکر می‌شود.^{۱۸} چنانکه اشارت مثنوی* در توفیق میان این حدیث که: الرضا بالكفر كفر، و حدیث دیگر مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي فَلْيُطَلِّبْ رَبًّا سِوَايَ، با جزئی تفاوت در بیان وی (§ ۲۱۱ ب) که ناشی از ابتکار شاعرانه مولانا در طرح مسأله از قول سائل مجهول است، در کلام غزالی^{۱۹} هم به صورتی مشابه مطرح است و جوابی مشابه با قول مولانا نیز دارد و این هردو نکته ممکن است نشان توجه خاص مولانا به مقالات غزالی باشد.

خ

به هر حال با آنکه نام غزالی در مثنوی به بیان نمی‌آید تعداد قابل ملاحظه‌یی از مقالات و تعبیرات وی در مثنوی هست. اینکه مولانا نام صاحب قولی را ذکر نکند و یا با تمام لوازم و نتایج آن قول توافق نداشته باشد مانع از آن نیست که با اقوال و آثار صاحب آن قول آشنایی یافته باشد و حتی بی آنکه اشارت یا نقده‌ی را لازم بداند پاره‌یی از اقوال او را که با اندیشه‌ی خود وی توافق و تناسب دارد، در طی کلام خویش به بیان آرد، چنانکه در مورد شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی هم طرز تلقی مولانا از همین گونه است.

د

۲۶۲/۱ و ۲- احیاء ۲۳/۳ ، ۲۲/۱ ۳- کیمیای سعادت ۵۹/۱ ۴ و ۵ و ۶- احیاء ۷/۳
 ، ۲۱/۳ ، ۸/۳ ۷- کیمیای سعادت ۱۰۹/۱ و ۱۲/۲ و ۱۷/۲ ، ۵۵۹/۲ ۹-
 احیاء ۲/۳- ۱۰ و ۱۱- کیمیای سعادت ۳۴۰/۲ ، ۵۸۱/۲ ۱۲- مآخذ قصص ۶۷/
 ۱۳- معارف برهان محقق ۲-۳ ۱۴- فروزانفر، تعلیقات معارف برهان ۱۰۶/ ۱۵-
 الفخری، طبع درنبرگ ۶۱/ ۱۶- نیکلسون، شرح ۲۱۳/۱ ۱۷ و ۱۸ و ۱۹- کیمیای
 سعادت ۵۱۷/۱ ، ۳۰۵/۱ ، ۷/۲- ۶۰۶
 ۲۶۲/۳* ب: ۲۸۳۴/۱ ، ۱۱۳۱/۱ پ: ۲۲۱۰/۲ ت: ۳۴۶۶/۱ ، ۳۷۲۱/۴ ،
 ۱۲۶۰/۳ ث: ۳۱۰/۱ ، ۳۰۸/۱ ج: ۲۸۷۶/۱ ، ۳۰۷۹/۳ ، ۲۷۹۲/۱ مقایسه با
 ۲۵۷۸/۴ ، ۲۵۷/۴- ، چ: ۲۸۲۱/۱ ، ۱۲۲۷/۲- ح: ۲۱۵۶/۲ ، ۳۷۲۱/۱-
 خ: ۱۹۷۲/۱ ، ۱۳۶۲/۳-

۲۶۳

ارتباط با شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) شارح
فصوص الحکم و مروج طریقه ابن عربی در قونیه (§ ۴۶ ج) که هرچند شاید در
اوایل حال بین او با مولانا چندان صفایی وجود نداشت، سرانجام به دوستی متقابل
انجامید، نمی توانست مولانا را از آثار ابن عربی و لامحاله از زبده آراء و عقاید او
درفصوص و فتوحات مکیه بی اطلاع گذاشته باشد و یا از آراء و تعالیم خود او که
خویشتن را شریک اذواق و مواجید شیخ خویش می خواند بیخبر نهاده باشد.

الف

در واقع برحسب تفسیری که بعضی شارحان ترک از جمله صاری عبدالله و
شمعی و سروری کرده اند، مولانا در یک بیت مثنوی*، آنجا که به تعبیر المعنی
هو الله اشارت می کند و گوینده آن را «شیخ دین» و «بحر معنی های رب العالمین»
می خواند، به همین شیخ صدرالدین نظر دارد و این تفسیر را بعضی شارحان هندی
از جمله محمدرضا و ولی محمداکبر آبادی قابل تأیید نیافته اند و بعضی هم مراد از این
تعبیر را ابوالحسن خرقانی یا جُنید یاحتی شمس تبریز خوانده اند [۵۵].

ب

البته اشارت مولانا در اینجا آن اندازه خالی از ابهام نیست که تا نص صریح
درین باب به دست نیاید حقیقت مقصود وی را بتوان از روی قراین قطعی به طور
یقین تعیین نمود. خاصه که درین باره گاه احتمال های دیگر هم به خاطر می آید
که برخی از آنها نیز خالی از قوت به نظر نمی رسد. از جمله ممکن است مراد از شیخ
دین درین تعبیر بهاء ولد باشد که در تعدادی از فصول معارف او مضمونهایی که
مفهوم «المعنی هو الله» یا لوازم آن را القاء نماید هست [۵۶] و با توجه به تکریم و
اعتقاد فوق العاده بی که مولانا و مریدانش در حق بهاء ولد داشته اند، اگر گوینده در
نزد این مریدان که خود وی برحسب روایت معارف والد را گاه برای آنها شرح و
تفسیر می کرده است از وی به شیخ دین تعبیر نموده باشد و به آنچه در ضمن تفسیر
وی از آنگونه اقوال والدش در ذهن مخاطبان خاص مثنوی «معهود» بوده است اشارت
کرده باشد البته غرابتی ندارد.

پ

اما اعتماد برین احتمال قراین و شواهد بیشتر و روشنتری لازم دارد که
نیست. و در هر حال اگر مراد مولانا از شیخ دین در اینجا وی و یا شیخ محیی الدین
عربی که در کلام وی نیز چیزی فریب به مضمون «المعنی هو الله» هست نباشد [۵۷]،
به احتمال قوی مراد مولانا باید شیخ صدرالدین باشد. اینکه بعضی این اشارت را به
شیخ ابوالحسن خرقانی مربوط دانسته اند، با آنکه مولانا در موضع دیگر مثنوی* نیز از
شیخ خرقان به همین تعبیر یاد می کند، به علت بُعد عهد شیخ و فقدان اشارت سابق،

مستبعد به نظر می‌رسد، و هر چند شیخ خرقانی ضمن نقل یک واقعه روحانی خویش که از مقوله معراج نامه‌های با یزید بسطامی [۵۸] است خویشتن را از «هواللهیان» می‌خواند مفهوم هواللهی درین تعبیر با آنچه در عبارت المعنی هوالله در نقل مولانا آمده است ارتباطی ندارد و نمی‌توان مثل بعضی از اهل تحقیق به استناد این تعبیر مراد مولانا را درین عبارت، شیخ ابوالحسن خرقانی پنداشت.

ت

در هر حال به نظر می‌آید اسناد این تعبیر به صدرالدین قونوی هم، با آنکه ظاهر روابط مولانا با حوزه اصحاب او در قونیه چندان مقتضی آن نیست، باز به کلی مستبعد نباشد، و هر چند تعبیر شیخ دین اینجا در مثنوی در معنی شیخ کامل و احیاناً شیخ شریعت به کار رفته است و شاید به همین سبب باشد که مؤلف فانح الابیات هم درین اشارت هیچ وجهی برای تخصیص به شخص معین نمی‌یابد، اینکه در اینجا اشارت مولانا به شخص صدرالدین بوده باشد با وجود غرابت غیر محتمل نیست.

ث

در حقیقت غیر از آنکه اشارت به معنی‌های رب العالمین ممکن است ناظر به تفسیر ام‌الکتاب شیخ واشتمال آن بر لطایف معنی رب ورب العالمین در بیان بوده باشد، اینکه در یک موضع دیگر مثنوی* هم محتمل است، چنانکه مؤلف المنهج القوی خاطر نشان می‌سازد، باز از همین تفسیر شیخ صدرالدین اخذ مضمون کرده باشد [۵۹]، این احتمال را بیشتر قابل تأیید نشان می‌دهد.

ج

به هر صورت در عبارت منسوب به شیخ ممکن هم هست نظر به مورد خاصی از تفسیر وی نباشد بلکه تنها به آنچه در آن ایام در قونیه از مذاکرات و افادات مجلس شیخ درین باب نقل شده است و مخاطبان خاص مثنوی هم با آن آشنا بوده‌اند ناظر بوده باشد. آیا بعیدست که شیخ در مجلسی از یاران این تعبیر را وقتی ضمن تفسیر ابیات ابن عربی در آخر فص آدمی از فصوص الحکم [۶۰] تقریر کرده باشد؟

چ

بدون شک اینکه یکچند بین مولانا با صدرالدین صفایی نبوده است و یاران شیخ احیاناً از پیش خود یا از زبان او در مثنوی مولانا طعن می‌کرده‌اند و مولانا را به رد و جواب وامی‌داشته‌اند به هیچ وجه مستلزم آن نیست که گوینده مثنوی از شیخ الاسلام ولایت و از محدث و فقیه و مفسر مشهوری که مورد توجه و تکریم اکابر عصر هم بوده است با حرمت و تکریم یاد نکند و ذکر قولی از او را بهانه‌ی برای اظهار محبت در حق او نسازد، و پیداست که نقل و شرح یک عبارت از شیخ در مثنوی و اظهار تحسین و تکریم در حق او نیز به هیچ وجه در معنی توافق در سایر اقوال و قبول تام و تمام جمیع تعالیم او نیست. و توافق مولانا را با مشرب اصحاب شیخ نیز الزام نمی‌کند.

ح

۲۶۴

به هرحال اگرهم این اشارت مثنوی به شیخ صدرالدین مربوط نباشد مرادۀ مولانا باوی وقوف گویندۀ مثنوی را بر جوهر تعلیم وی که تقریری از آراء ابن عربی باشد محتمل می سازد. در واقع هر چند از این معنی که شمس تبریز بر ابن عربی گه گاه طعن‌ها دارد و ظاهراً او را از متابعت شریعت خارج می پندارد عدم توافق مشرب مولانا را با طریقه ابن عربی هم می توان استنباط کرد، باز عدم توافق تام با مشرب ابن عربی، که بروفق روایت افلاکی جلال الدین محمد نسبت به کتاب فتوحات مکیه او هم لحن تکریم و اعتقاد نشان نمی دهد [۶۱]، امکان آشنایی مولانا با آن را نفی نمی کند. این آشنایی هر چند منجر به توافق در مشرب نمی شود در فکر و بیان مولانا هم گه گاه مجال انعکاس دارد، و اگر چند مثنوی را نمی توان آنگونه که بعضی شارحان خواسته اند بروفق تعلیم ابن عربی شرح و تفسیر کرد، از توجه به تأثیر یا انعکاس برخی مقالات ابن عربی هم در اندیشه مولانا نباید غافل شد. به هرحال مشابهت برخی مواضع مثنوی با مقالات و تعبیرات محیی الدین نکته‌ی است که توجه بدان در فهم پاره‌ی دقایق مثنوی به محقق کمک می کند.

الف

برخلاف کتاب فصوص که عرفان نظری اهل تصوف و از مقوله حکمت و کلام صوفیه محسوبست، مثنوی مولانا متضمن عرفان عملی است و خود وی آن را وسیله‌ی تلقی می کند که مخاطب را از طریق عمل به کمال می رساند، نه اینکه مثل حمایل زینت و زیب برو سینه اهل بحث و نظر باشد^۱. ازین رو کسانی از شارحان که سعی کرده اند تا مثنوی را در پرتو تعلیم فصوص الحکم ابن عربی تفسیر و تأویل کنند در واقع روح و جوهر مثنوی را که متضمن حصر توجه به تجارب روحانی و احوال و مقامات سلوک عرفانی است نادیده گرفته اند.

ب

حتی آنها هم که در عصر خود مولانا و درحالی که هنوز مثنوی به نیمه راه خود نرسیده بود در آن طعن می کرده اند و آن را از اسرار بلند که اولیا از فراسوی آن سمند همت می جهانند خالی می دیده اند*، ظاهراً کسانی بوده اند که در قونیه با حوزه شیخ صدرالدین مربوط بوده اند و غوامض فصوص را از تلقین شیخ یا از فتوحات ناشی از برکت صحبت وی قابل استنباط می یافته اند [۶۲] و به هرحال عرفان را عبارت از آنگونه مقالات مذکور در «فصوص» و «فتوحات» می پنداشته اند و آنچه را مثل مثنوی متضمن پیروی از ظاهر شریعت می یافته اند در قیاس با تعمیقات و تحقیقات مذکور در حوزه شیخ صدرالدین اساطیر بی اهمیت و افسانه پست و نژند^۲ می خوانده اند (§ ۱۵۱ ب و مابعد).

پ

درواقع خود شیخ صدرالدین هم به این نکته که آنچه می گوید اذواق و مواجید خود وی باشد و کلام دیگران و حکایات سابقان را تکرار ننماید اهمیت خاص می دهد و در فکّ ختم الفصّ المحمدی از کتاب فکوک^۲ از این معنی که آنچه در این مسأله به بیان می آرد به ذوق و ادراک هیچ کس از قدما مدیون و مربوط نیست و در هیچ کتابی هم نظیر آن نیامده است به خود می بالد و در کتاب نصوص^۳ هم تصریح می کند که وی هرگز در کتب خویش سخن خود را با اقوال دیگران نمی آمیزد و حتی در آنچه از اقوال شیخ خود نقل می کند نیز^۴ شریک اذواق شیخ و نه تابع و شارح صرف اقوال اوست و اینهمه نشان می دهد که وی نقل احوال و اذواق دیگران را که در مثنوی ضمن نقل حکایات معمول بوده است به چشم تقدیر و تحسین نمی نگریده است و ناچار اتباع و اصحاب وی نیز ذکر مقالات دیگران را در کلام مولانا نشانه ضعفی تلقی می کرده اند و اگر آن را افسانه اساطیر خوانده باشند با این طرز تلقی آنها از مسأله، غرابتی ندارد.

ت

معهدا نقل مقالات دیگران در کلام مولانا هم در نزد اصحاب خود وی از باب ذکر امثال تلقی می شده است و در مثنوی هم مثل قرآن تمثیل به قصص و امثال هدف عملی دارد و اصحاب مولانا و خود وی مثنوی را انموذج تصوف عملی تلقی می کرده اند و به جنبه نظری در تصوف اهمیت نمی داده اند تا اشتغال آن را بر قصص و امثال سابقان نقطه ضعفی برای آن بشمرند. ازین روست که مولانا قول طعانه را درین باب، از تنگ چشمی و بدسگالی منکران ناشی می داند و با اینهمه در حق شیخ صدرالدین هم به تصریح و تعریض هیچ قولی که حاکی از رنجیدگی باشد بر زبان نمی آرد.

ث

از جوابی که مولانا به این طاعنان می دهد و در دفع و ردّ طعن آنها مثنوی را از حیث اشتغال بر حکایات انبیاء و راه شریعت به قرآن مانند می کند* پیداست که وی مثنوی را برتر از آن می داند که به علم بحثی (§ ۲۹۲. الف مابعد) محدود بماند و این جمله معلوم می دارد که روح و جوهر مثنوی در نزد خود مولانا هم ورای مباحث عرفان نظری امثال محیی الدین تلقی می شده است، لاجرم کسانی که بخواهند آن را بر وفق تعلیم فصوص تفسیر نمایند در واقع طریق کسانی را رفته اند که مولانا آنها را طعانه می خواند* و اقوال و دعاوی آنها را با شیوه بیانی که تحدی شاعرانه سعدی در بوستان^۵ را به خاطر می آورد، با تدقیقی که در همین دفع اعتراض می نماید به شدت نقد ورد می کند.

ج

۱/۲۶۴- زندگانی مولانا ۱۶۲/ ۲- حاشیه شرح منازل ۲۹۵/ ۳- ضمیمه شرح

۲۶۵

باری چون ارتباط دوستانه با شیخ صدرالدین و ملاقات احتمالی با ابن عربی در دمشق و در طی سالهای تحصیل مولانا، ظاهراً گویندهٔ مثنوی را با برخی مقالات ابن عربی آشنایی داده است و نوادر و طامات ابن عربی هم که نزد بعضی از متشرعۀ عصر مطعون بوده است گه گاه در السنه و افواه متصوفه نقل می شده است، انعکاس پاره‌یی از آن مقالات خاصه آنها که به محیی الدین اختصاص ندارد و نظیر آنها از دیگران هم نقل می شده است، در مثنوی، مایهٔ تعجب نیست. فی المثل وقتی مولانا از زبان باز که رمزی از انسان کامل است غربت وی را در بین جفدان اهل حس به بیان می آورد، هرچند برای اجتناب از انتساب به قول وحدت وجود تصریح می کند که وی با سلطان هیچ گونه تجانس ندارد باز خاطرنشان می کند که وجود وی خاک پای سلطان است اما این خاک نشان پای سلطان را نیز دارد*.

اینجا تعبیر نشان پای حق برخاک وجود انسان کامل در بیان مولانا یادآور تعبیری است که ابن عربی در مورد مشابه از نشان حق در وجود انسان به عنوان مهر و خاتم الهی می کند و آنچه توجه مولانا را به این تعبیر، محتمل نشان می دهد ذکر عنوان مهر و خاتم است. در موضعی دیگر که هم در تقریر مقام شیخ است و اینکه تأثیر او به نشان نقش مهر بر موم وجود مرید می ماند* باز مثل ابن عربی نظر به بیان این نکته دارد که قلب شیخ، مهر حق را که نشان اسماء و صفات الهی است دارد و بر قلب مرید تأثیر آن مثل نشان مهر باقی می ماند یا به تعبیر ابن عربی در فصّ آدمی از فصوص الحکم: *فَهُوَ مِنَ الْعَالَمِ كَفَصِّ الْخَاتَمِ مِنَ الْخَاتَمِ وَهُوَ مَحَلُّ النَّفْسِ وَالْعَلَامَةُ الَّتِي بِهَا يَخْتِمُ الْمَلِكُ عَلَى خَزَائِنِهِ*. همچنین وقتی مولانا در باب پیران راستین که خاصان و اولیاء حق هستند می گوید که عالم هنوز وجود نداشت و جان آنها غرقه در دریای جود بود*، طرز تلقی وی از اولیاء حق یادآور قول ابن عربی است که در فصّ شیشی از فصوص الحکم می گوید: خاتم الاولیاء مقام ولایت داشت در حالیکه آدم هنوز میان آب و گل بود [۶۳]. مع هذا آنچه را ابن عربی مختص به مرتبۀ خاتم الاولیاء می داند مولانا توسعاً در حق همهٔ پیران راستین صادق می داند و این از آن روست که مسأله ختم ولایت در تعلیم مولانا مطرح نیست.

الف

طرفه آنست که قسمتی از آنچه مولانا در باب ماهیات و عدم می گوید نیز

منازل/۲۸۱ ۴- حاشیۀ شرح منازل/۲۳۷ و ۲۰۸ ۵- بوستان، باب پنجم، طبع فروغی/۱۵۳

و مابعد

۴۲۳۴/۳- پ: ۴۲۳۴/۳- ج: ۴۲۳۷/۳ ، ۴۲۳۲/۳

یادآور بعضی مقالات ابن عربی در باب اعیان ثابته به نظر می‌رسد اما حاصل بیان آنها در نهایت از یکدیگر فاصله می‌یابد. از جمله اینکه یکجا، آنچه را گلستان عدم می‌خواند به عالم بیخودی تعبیر می‌کند*، ظاهراً مبتنی برین قول است که چون ماهیات و تعینات در مرحله عدم، تمایز ندارند در مرتبه بیخودی هستند و اینکه جای دیگر به مخاطب خاطر نشان می‌کند که توفیق از وجود حاضر در عدم پای افشوده بودی و می‌پنداشتی که هیچ چیزی نمی‌تواند ترا در آنجا از جای خویش حرکت دهد*، نشان می‌دهد که مولانا ماهیات و تعینات را در عدم ثابت و متحقق می‌پندارد و تحقق وجودی آنها را عبارت از خروجشان از آن مرتبه می‌داند و این خود تعبیری دیگر به شیوه خاص مولانا است از نظریه اعیان ثابته فی العدم، به بیانی که مخصوص اوست.

ب

همچنین این نکته که مولانا حقیقت کاینات را در عالم عدم، در علم حق دارای صورت واقعی آنها می‌داند و آنچه را فی المثل در عالم ظاهر و حاضر نطفه‌یی بیش نیست در نزد حق صورت واقعی شخص معین می‌داند* قرابت طرز تلقی او را با نظریه اعیان ثابته فی العدم نشان می‌دهد، هرچند مفهوم عدم آنگونه که نظریه وحدت وجودی ابن عربی آن را الزام می‌کند با آنچه نزد مولانا است* تفاوت دارد و مولانا حتی ماهیات را که همان اعیان ثابته ابن عربی است در پیش چشم عارف در حال ظهور عیان می‌یابد* و بدینگونه، تشابهی که در مسأله عدم و ماهیات بین قول مولانا با تعلیم ابن عربی به نظر می‌رسد به توافق در تمام لوازم آن منجر نمی‌شود.

پ

بدون شک الفاظ و اصطلاحات واحد در نزد مولانا و ابن عربی هست اما همواره متضمن مفهوم واحد نیست. فی المثل لفظ عین در مثنوی* در مفهوم تجلی ظهوری، آنگونه که نزد ابن عربی معمولست نیست و هرچند ابن عربی در رساله تدبیرات، انسان کامل را مرکز دائرة الکون می‌خواند^۱، عنوان صاحب مرکزان در مثنوی* در مفهوم اولیاء ابدال بالضروره مأخوذ ازین تعبیر ابن عربی نیست. همچنین آنجا که مولانا حق را از وصف توحید هم منزّه و فایق می‌داند و هرگونه وصف را در حق وی مُشرکانه می‌یابد*، هرچند قول ابن عربی را آنجا که در آغاز فصّ نوحی، جناب الهی را از تنزیه هم تنزیه می‌نماید و قول به تنزیه را در حق نوعی تحدید و تقیید می‌داند و به همین سبب، قایل به تنزیه را جاهل یا بی ادب می‌خواند [۶۴] به یاد می‌آورد، از تفاوتی که در طرز تقریر و در حاصل قول وی با کلام شیخ هست پیداست که مسأله اخذ و اقتباس در میان نیست.

ت

در برخی موارد اقوال مولانا با کلام شیخ شباهتهایی در تعبیر یا در مضمون پیدا می‌کند که بیش از حد توارد به نظر می‌آید، اما باز احتمال اخذ و اقتباس هم در

آنها چندان قوی نیست. فی المثل در تقریر این معنی که تمام ذرات عالم سمیع و بصیرند* و کسانی که حرکت و حیات جماد را درین عالم منکرند آن را در حشر که به حکم قرآن کریم (۶۴/۲۹) دار حیات محسوبست معاینه خواهند دید*، با آنچه شیخ در فصّ سلیمانی به همین مناسبت یاد می کند [۶۵] شباهت بارز دارد؛ و آنچه در باره نوح بر سبیل مبالغه شعری می گوید، که خدا هم منت او می کشد* یاد آورد فحوای یک قطعه شیخ در فصّ ابراهیمی و قطعه‌یی دیگرش در فصّ عیسوی است، که این هر دو قطعه اهمیت نقش انسان کامل را در ظهور اسماء و تجلیات الهی با لحنی مشابه به بیان می آورد، [۶۶] با وجود کثرت شباهت در معنی، طرز تقریر در آنها چنان نیست که احتمال اخذ را مرجح نماید.

ث

در بسیاری موارد هم اگر بین گفته مولانا با بعضی مقالات ابن عربی توافق یا تشابه هست غالباً باید از مقوله توارد باشد و در لوازم و نتایج قول هم بین آنها توافق نیست. فی المثل وقتی مولانا پیامبران را در بین امتان به مردمک چشم تشبیه می کند که چون خُرد به نظر می رسد هر کسی نمی تواند به بزرگی آن راه برد*، این تشبیه مردمک در مورد انبیا یادآور تعبیر انسان العین است که ابن عربی در فصّ آدمی در باب انسان کامل می آورد [۶۷] اما این تشابه ظاهری تواردی جزئی بیش نیست و مولانا درین موضع خاص نظر به این نکته که حق از طریق انسان کامل به خلق می نگرد ندارد.

ج

همچنین وقتی مولانا در قصه خداوند اختن خصم بر روی مبارک امیرالمؤمنین علی، از زبان امیر در خطاب به این خصم می گوید نقش حق را هم به امرحق باید شکست*، بیان وی یادآور قول ابن عربی در فصّ یونسی است که می گوید چون خداوند خلق را بر صورت خویش آفرید هیچ کس جز او نباید آن نقش وی را درهم شکند و حتی کفار نیز بنیان الرب هستند و در مورد آنها هم باید این نکته را در نظر داشت [۶۸].. مع هذا به نظر نمی آید درین مورد مولانا از اشارت ابن عربی متأثر باشد، چرا که ابن عربی در تبیین این دعوی استناد به یک حدیث قدسی می کند که به موجب آن وقتی داود خواست مسجد اقصی را بنا کند هر چه می ساخت تباه می شد و کار بنایش پیش نمی رفت، چون به درگاه حق تضرع کرد، ندا آمد که این خانه من بردست کسی که خون بسیار ریخته باشد بنا نخواهد شد. داود گفت خدایا نه آیا آن خونها که من ریختم به خاطر تو بود؟ جواب آمد که نه آیا آنها بندگان من بودند؟ این حدیث قدسی که ابن عربی نقل می کند و آن را مستند قول به ضرورت بر ابقاء نفوس تلقی می نماید ظاهراً به نظر مولانا جلال الدین نرسیده باشد و یا گوینده مثنوی به هنگام نظم این قصه* متذکر فحوای چنین حدیثی نبوده باشد. به هر حال ظاهراً

از همین روست که وقتی مولانا فضّه بنا کردن مسجد اقصی را بیان می کند، آنچه را در باب خطاب حق به داود و اینکه مسجد بردست او ساخته نخواهد شد به بیان می آورد، بدینگونه توجیه می کند که داود بی هیچ جرمی و تنها با آواز دلکش خویش خلقی بیشمار را هلاک کرده است* و پیداست که اینجا کسانی که از شور و بیخودی در سماع آواز داود جان می دهند اهل ایمانند نه کفار. اما آنچه ابن عربی آن را موجب عتاب خداوند در حق داود می سازد اقدام او در جنگ با کفار و در قتل اعداست که هر چند کشتن آنها برای نشر دین حق باشد باز آنها به تعبیر ابن عربی بنیان الرب بوده اند و داود می بایست بر نفوس آنها ابقاء کرده باشد. بدینگونه معلوم است که وقتی گوینده مثنوی می گوید که نقش حق را هم به امر حق باید شکست، و زجاجة دوست را که به هر حال نفحة الهی آن را به نور الهی روشن می دارد جز با سنگ دوست نباید شکست، متأثر از این قول ابن عربی نیست. به علاوه اصل قول به ابن عربی و حتی به صوفیه هم اختصاص ندارد و نظیر آن در کلام ناصر خسرو و علوی و در قول طوماس قدیس حکیم اسکولاستیک ارو پایی هم هست^۲. با اینهمه از مطالعه مثنوی برای محقق هشیار تردیدی باقی نمی ماند که مولانا با مقالات ابن عربی آشنایی دارد و بی آنکه هیچ جا از وی پیروی کند، در بعضی موارد ممکن است به طور ناآگاه از آن مقالات متأثر هم شده باشد.

چ

۲۶۶

از سایر مقالات صوفیه که در مثنوی به اشارت یا تصریح مطرح می شود اعتذار ابلیس، وحدت جوهری ادیان، و اهمیت معنی حروف ابجد را باید ذکر کرد. در اشارت به مسألة اخیرست که در مثنوی* ضمن تأکید در اهمیت معنی ابجد، مولانا از عدم توجه و وقوف عام بر اسرار آن سخن می گوید. در باب ابجد و معانی حروف، صوفیه آراء و اقوالی دارند که با آنچه در نزد علماء لغت و ادب^۱ شایع است تفاوت دارد و مذاهب حروفیه و نقطویه [۶۹] از بسط و توسعه آنها باید ناشی شده باشد. اما جزئیات این مباحث در مثنوی مطرح نیست و تأکید در اهمیت اسرار

۱/۲۶۵- ابن عربی، رسائل صغار، طبع نیبرج/۱۲۸ ۲- تاریخ در ترازو/ ۲۹۰

۲/۲۶۵* الف: ۱۱۷۵/۲، ۱۳۲۵/۲، ۱۶۸/۲ ب: ۲۹۴۲/۳، ۳۶۷۹/۱ پ:

۱/۱۲۴۳، ۱۳۶۱/۶، ۳۶۵۱/۳ ت: ۱۱۱۴/۲، ۱۶۸۰/۱، ۲۰۳۱/۶ ث:

۳/۱۰۱۹، ۳/۱۰۰۸، ۴/۱۴۱۳ ج: ۱/۱۰۰۴ چ: ۱/۳۹۷۹، ۴/۳۸۸-،

۴/۳۹۲-

حروف نزد مولانا ظاهراً متضمن قول به اینگونه اقوال نباید باشد.

الف

مسأله وحدت ادیان هم که مولانا آن را مستند به وحدت و اتحاد ارواح انبیا* واستغراق آنها در پرتونوراحمد* می داند نزد حلاج و عین القضات هم سابقه دارد، اما مولانا که اختلاف پیروان ادیان الهی را ظاهری و لفظی تلقی می کند* مسأله وحدت جوهری ادیان را تاحدی که مثل حلاج و عین القضات آیین یهود و کیش نصاری و شریعت اسلام همه را نام های مختلف یک حقیقت واحد بخواند [۷۰] پیش نمی رود، و آنچه درین باب در روایات مناقب نویسان به اقوال وی منسوبست در مثنوی نیست.

ب

قول به اعتذار ابلیس هم هر چند در قصه ابلیس و معاویه در مثنوی* مطرح می شود مولانا تابه آنجا که به تعبیر ابن الجوزی^۲ تعصب ابلیس خوانده شود و مثل آنچه در کلام حلاج و شیخ احمد غزالی و عین القضات همدانی آمده است [۷۱] ابلیس را تبرئه نماید نمی کشاند.

پ

۲۶۷

مولانا به معارف بهاء ولد که از آن تعبیر به فواید والد می کند و همچنین به معارف سید برهان محقق ترمذی و مقالات شمس هم در بعضی مضمونهای مثنوی مدیون است و با توجه به این نکته که در تربیت وی نیز نقش این دوسه تن اهمیت بسیار دارد، شباهت بعضی اقوال او با مقالات آنها خلاف انتظار نیست بلکه امری طبیعی هم هست.

الف

در مورد معارف بهاء ولد از بعضی روایات چنان مستفاد می شود که مولانا آن را به اشارت سید محقق بارها خوانده بود و با آنکه بعدها هم شمس تبریز یکچند وی را از اشتغال بدان منع می کرد، در بعضی مجالس خویش نیز آن را برای اصحاب^۱ تقریر می نمود و البته این مایه خوض و تأمل می بایست در سخن وی تأثیر هم گذاشته باشد. از ینجمله است فی المثل، هم حکایت آن عاشق* که شب بیامد برامید وعده معشوق و بعضی از شب منتظر بود خوابش در ر بود چون معشوق آمد و او را خفته یافت گرد کانی چند در جیب وی کرد که تو طفلی گرد کان بازیت باید عشق بازی را نشایی*، مأخوذ از معارف بهاء ولد^۲ می نماید، هم داستان آن غلام نماز باره* که در مسجدی دیر بماند و چون خواجه اش وی را آواز داد که از مسجد بیرون آی جواب داد

۲۶۶ / ۱ - الفهرست ۷-۸ - ۲ - المنتظم ۲۶۰/۹

۲۶۶ / * الف: ۲۷۲۸/۱ ب: ۳۲۶/۱ ، ۱۱۰۶/۱ ، ۳۶۸۱/۲ پ: ۲۶۰۴/۲ ~

که مرا رها نمی کنند خواهه پرسید کیست که که ترا رها نمی کند تا بیرون آیی گفت آنکس که ترا رها نمی کند تا به مسجد درآیی، نیز باید از معارف بهاء ولد^۳ اخذ شده باشد. همچنین این معنی که عُمَر در جواب سؤال رسول قیصر از مجرد سؤال وی^{*} استدلال بر وجود فایده یی مکتوم در امر هبوط روح در جَسَد می نماید و می گوید وقتی تو که جزو وجودی کَارَت از حکمت و فایده خالی نیست حق که کل وجودست چگونه کارش از حکمت و سَری خالی تواند بود^{*}، طرز استدلال و فحوای مضمون از معارف بهاء ولد^۳ مأخوذست؛ چنانکه این نکته هم که وقتی عوالم و منازل تکامل را از نیسی تا هستی بر مخاطب می شمرد به وی خاطر می سازد که از تمام این منزلها چیزی در خاطرت نمانده است^{*}، از نظیر مضمون که در معارف بهاء ولد^۴ آمده است باید مأخوذ باشد. همچنین این نکته که آفتاب و ماه را خداوند همچون دو گاو سیاه یوغ بر گردن می نهد^{*}، هر چند نزد بعضی مبنی بر حدیث هم هست،^۵ ظاهراً مأخوذ از اشاره بهاء ولد بوده باشد^۶، و آنچه در تشنیع «دلیل» منکر دهری و تشبیه آن به آنچه نزد طبیب دلیل محسو بست می گوید نیز از فواید والد (§ ۱۲۰ ب) مأخوذ به نظر می رسد. [۷۲]

ب

از معارف سید برهان محقق هم غیر از حکایت خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی (§ ۲۶۵ چ) تعدادی مضامین دیگر نیز در مثنوی مجال انعکاس یافته است که از قدرت تأثیر و جاذبه کلام گوینده در وجود مولانا حاکی است. ازینجمله است آنکه مولانا یکجا به مناسبت کلام، انا الحق گفتن فرعون را با انا الحق حلاج می سنجد^{*} و خاطر نشان می کند که آن «انا» را لعنة الله در عقب بود و این یک را رحمة الله در پی. اینجا با آنکه معنی مشترک و عام به نظر می آید، چون تقریباً عین آن با الفاظ مشابه در معارف برهان محقق هم آمده است^۷، به نظر می آید یادگاری از تأثیر صحبت سید بوده باشد؛ چنانکه این معنی هم که عارف عاقل از لحن قول می تواند حقیقت حال اشخاص را بشناسد و فی المثل وقتی کوزه سفالین می خزند به کوزه انگشت می زنند تا از طنین صدا شکسته را از درست بازشناسند^{*} هر چند مضمون اخیر در نظم و نثر قدما سابقه دارد و غالباً ناشی از تجربه زندگی هر روزینه است و نظیر آن از ذوجانس کلبی حکیم باستانی یونان هم نقل شده است [۷۳] باز این نکته که عین آن در معارف برهان محقق هم مذکورست^۸، شاید نشان آن باشد که این توجه مولانا به تجربه کوزه از تأثیر کلام سید برهان خالی نباشد.

پ

تأثیر سخنان شمس هم در مولانا، که تمام زندگی او درسی سال آخر عمرش

تحت تأثیر اوست، بیشک فوق العاده ز یادست و به آنچه بین مثنوی با مقالات شمس مشابه به نظر می‌رسد محدود نیست، اما ذکر نمونه‌یی چند از این موارد اهمیت مقالات شمس و سایر سخنان او را در فهم مثنوی نشان می‌دهد. از جمله، هم قول منسوب به جالینوس در باب عشق وی به حیات دنیا (§ ۲۵۷ الف و مابعد) از مقالات شمس^۹ مأخوذست و هم قصه مسافرت آن مسلمان با جهود و ترسا (§ ۱۷۷ چ و مابعد) با آنکه بیشک از روایات عامیانه مأخوذ به نظر می‌رسد ممکن است از مقالات شمس^{۱۰} در خاطر مولانا راه یافته باشد. همچنین تمثیل معروف تخم بط و مرغ خانگی* هم هر چند نظیرش در بعضی روایات مربوط به اختلاف و کدورت مابین مجدالدین بغدادی و نجم الدین کبری نیز هست [۷۴] بعید نیست نزد مولانا از تأثیر مقالات شمس^{۱۱} باشد؛ چنانکه تمثیل قلعه یاغی* و اینکه وقتی قلعه تن از دست دشمن نفس مستخلص شد در ویرانی آن اهتمام نباید کرد، با آنکه سابقه آن در کلام غزالی (§ ۲۶۲ ث) هم هست، در مثنوی ممکن است از تأثیر مقالات شمس^{۱۲} انعکاس یافته باشد.

ت

به هر حال کثرت نسبی این گونه مقالات که از اقوال قدماء متکلمان و فلاسفه اقدمین گرفته تا قدماء صوفیه و معاصران و متأخران آنها، به صورتهای گونه گون در مثنوی انعکاس یافته است حاکی از تبحر مولانا و احاطه وی برفنون و معارف عصرست، و البته اخذ و نقل این مضمونها خاصه با تصرف هایی که مولانا در تقریر آنها دارد به هیچ وجه بر عمق و اصالت بی نظیر کلام وی خلل و لطمه‌یی وارد نمی‌کند. نه آیا حکایت و شکایت نی او را هم هر کسی از ظن خود تفسیر می‌کند و هیچ کس اسرار درون وی را چنانکه در نزد اوست نمی‌جوید؟

ث

۱/۲۶۷ - فروزانفر، مقدمه معارف بهاء‌ولد ۱/ید ۴۳۰۲ - معارف بهاء‌ولد، فصل ۱۷۷ ،

فصل ۸۴ ، فصل ۷۸ ۵ - احادیث مثنوی/۵۶ ۶ - معارف بهاء‌ولد، فصل ۱۹۱

۸۰۷ - معارف سید برهان محقق/۲۶ ، ۴۲ ۹ تا ۱۲ - مقالات شمس/۲۹۶ ، ۲۱۰ ،

۶۷ ، ۷۵

۱/۲۶۷ * ب: ۵۹۳/۶ - ۶۰۲/۶ ، ۳۰۵۵/۳ ، ۱۵۱۵/۱ ، ۱۵۲۳/۱ ، ۱۲۹۰/۳ ،

۱۶۳۲/۲ پ: ۲۰۳۵/۵ - ۷۹۲/۳ ت: ۳۷۶۶/۲ ، ۳۱۰/۱

آتش عشق است کاندرنی فتاد

۱۰

عشق و معرفت

۲۹۸

وقتی مثنوی با حکایت عشق و اشتیاق «نی» آغاز می‌شود و آنچه را «نقد حال ماست» در داستان عشق پادشاه و کنیزک به صورت رمز بیان می‌کند (§ ۲۸۲، ۲۸۳) پیداست که در ورای عشق صوری و جسمانی طالب عشقی است بزرگتر که هرگونه تعلقی را در سر راه بیابد نفی و محکوم می‌کند و عقل بحثی و علم ظاهر، را، که درین داستان طیبیان بدن مظهر آن به شمارند، از دریافت آن قاصر می‌یابد و بدینگونه نیل به کمالی را که غایت وجود انسان است فقط با عشق، اما عشقی که در محدوده روابط جسمانی در نمی‌گنجد، برای وی ممکن می‌یابد نه با عقل و با علمی که بر عقل مبتنی است.

الف

البته در مثنوی هرگونه گرایش و کشش را که بین کاینات عالم هست مولانا نوعی عشق یا محبت تلقی می‌کند؛ چنانکه سوزش آتش نی و شور جوشش می را از عشق می‌داند*، عشق را لوت و پوت جانها می‌شمرد*، و محبت را امری می‌داند که تلخها را شیرین، مسها را زرین، دُردها را صافی، و دَردها را شافی می‌نماید*، صعود و عروج جسم خاکی را در معراج رسول و رقص کوه‌گران را در تجلی طور ناشی از عشق می‌بیند*، و آنچه بحر را مثل دیگ به جوش می‌آورد و کوه را مثل ریگ می‌ساید و سقف فلک را شکاف می‌دهد و جسم زمین را به لرزه می‌اندازد، هم عبارت از عشق می‌داند، و همه هستی را از دریا و کوه و زمین و آسمان مسخر عشق می‌یابد و حتی خلقت تمام عالم را به سر عشق که اشارت حدیث لَوْلَاکِ (§ ۲۱۲ چ) تعبیری از آن است منسوب می‌دارد*.

ب

به علاوه هرچه اجزاء همجنس را به یکدیگر مجذوب می‌دارد و اضداد را در ترکیب به هم پیوند می‌دهد نیز در مثنوی جلوه‌یی از عشق محسوبست. درواقع

جاذبه‌یی که بین اجزاء همجنس هست همواره جزو را به سوی کُلّ می‌کشاند، اما غیر از میلی که اجزاء همجنس به همدیگر دارند، هر جزء به جزئی هم که هر چند بالفعل با آن متجانس نیست لامحاله قابلیت تجانس با آن را دارد نیز گرایش نشان می‌دهد، چنانکه آب و نان با جسم انسان از یکجنس نیستند اما چون جزء انسان گردند تبدیل به جسم انسانی می‌شوند، بدین سبب انسان به آنها میل و کشش دارد*.

پ بدینگونه هرشی به چیزی که بالفعل با آن تجانس دارد یا بالقوه در بین آنها قابلیت تجانس هست نوعی میل و گرایش نشان می‌دهد که از مقوله عشق است، و این عشق آنها را به اتصال و اتحاد می‌خواند و به سوی کمال هدایت می‌کند*.

در مقابل این میل نوعی میل دیگر هم وجود دارد که اضداد را به سوی هم جذب می‌کند و سبب می‌شود تا ماده و نر و دانه و خاک و آسمان زمین هم که بین آنها تجانس نیست با رشته عشق به هم ارتباط بیابند*، و همین میل است که از اجزاء و عناصر مختلف ترکیب واحد به وجود می‌آورد.

ت

البته حکمت بالغه‌یی هم هست که ترکیب عالم را حفظ می‌کند، و اگر این حکمت که عنایت الهی تعبیری از آن است نباشد میلی که اجزاء همجنس را به سوی هم می‌کشاند ممکن است از مجموع اجزاء ترکیب واحد، هر جزوی را به سوی اجزاء مشابه و همجنس خویش در خارج از ترکیب منجذب و متصل نماید و منجر به انحلال ترکیب شود*.

پس همانگونه که تجاذب بین اجزاء متجانس، عشق را در قلمرو ارکان و عناصر مسلط می‌دارد، تجاذب بین اجزاء غیرمتجانس هم در اقلیم ترکیبات، عشق را مجال سلطه و نفوذ می‌دهد و بدینگونه کاینات عالم از کُلّ و جزو و بسیط و مرکب هر چه هست مسخر عشق است و آنچه قدرت عشق را محدود می‌کند حکمت بالغه و عنایت کامله حقّ است که در عین حال نیروی عشق را وسیله حفظ بقاء عالم می‌سازد و اگر مشیت وی بخواهد همین عشق را وسیله انحلال ترکیبات عالم و رجوع اجزاء متجانس، به هم می‌سازد.

ث

۲۶۹

در هر حال بین تمام اجزاء عالم پویه و کششی هست که عشق نام دارد، و چون درهمه اجزاء جهان هست هرگز یک سویه نیست و ذرات و اجزاء کاینات را با شوق و میلی بی‌لجام به جستجوی یکدیگر وامی‌دارد که، عشق

*/۲۶۸ ب: ۱/۱ ، ۳/۳۰۳۴ ، ۲/۱۵۲۹ ، ۱/۲۵ ، ۵/۲۷۳۵ پ: ۱/۸۹۲ ت:

۳/۴۴۱۵ ، ۳/۴۴۱۴ - ث: ۳/۴۴۲۱ -

الف

مستسقی است مستسقی طلب*.

البته کششی که عشق دارد در تمام کاینات از عناصر تا ترکیبات دو سویه است. هیچ عاشقی جو یای وصل معشوقی نیست که معشوقش [۱] نیز در واقع جو یای او نباشد*، و از این روست که معشوقان هم به نحوی خود شکار عاشقانند*، و همانگونه که در دل عاشق جز وجود معشوق نیست در دل معشوق هم آنچه هست وجود عاشق است*. پس در تمام عالم از قلمرو جماد تا اقلیم حیات انسانی عشق در تکاپوست*، و اگر عاشقان که در سنت عشق و شعر طالب و بیمراد تصویر می شوند گرد وجود معشوقی که مراد آنهاست می تنند، این تنیدن از آنجاست، کآن مرادان جذب ایشان می کنند*. تفاوت درین است که میل عاشقان، در دنیای روابط انسانی، به سبب مشکلهایی که در عشق برای آنها پیش می آید، آنها را ضعیف و لاغر می دارد؛ اما عشقی که در معشوقان هست آنها را خوش و فره می نماید، چرا که عشق معشوق با بی نیازی همراهست و عشق عاشق همراه است با نیاز*.

ب

طرفه آنست که این تجربه نیاز، در کلام بهاء ولد هم هست و چنان می نماید که گوینده مثنوی، آمادگی خود را در عشق و در تجربه درد و نیاز آن تاحدی همچون یک میراث روحانی احساس می کند. نه آیا پدر نیز، مثل پسر، ز درین باره می گوید: «عشق و معشوق یکی اند و هر دو عشقی دارند بر یکدیگر، اما عشق عاشق جانسوز بود و عشق و معشوق رخساره افروز بود، عشق رخساره معشوق را سرخ می کند و رخساره عاشق را زرد.»^۱ و در واقع آنجا که عاشق از درد و محنتی که لازمه حرمان و جستجوست نشانی در ظاهر خویش ندارد، معشوق بی نیاز، که در نهان طالب و جو یای او هم هست، دعوی عشق او را چگونه باور تواند کرد؟ با اینهمه آنجا هم که عشق عاشق را نمی گذارد و زرد و لاغر نمی دارد نشان آنست که عشق و رنج با مزاج وی سازگاری دارد و غذای جان اوست [۲].

پ

در هر حال این میل دو جانبه است که خاک و گیاه و باران و آفتاب و کاه و کهر با و نر و ماده را در تمام عالم به سوی هم می کشاند و عشق را نیروی محرک تمام کاینات عالم می سازد. این عشق که قانون وجودست در همه عالم حاکم و قاهرست، و عشق جسمانی انسان نیز تا آنجا که فقط به غرایز و اعمال جنسی بین زن و مرد مربوط است از همین مقوله است، و درین مرحله از عشق که به قلمرو حیات حیوانی مربوط است انسان با سایر انواع حیوان تفاوت ندارد.

ت

معهدا در انسان عشقی هم هست که ناشی از ماهیت انسانی اوست و نه فقط در قیاس با عالم حیوانی بلکه در قیاس با عالم ملایک و اقلیم مفارقات و مجردات

هم مایه امتیاز اوست، چرا که این عشق بر شناخت مبتنی است و حتی ملایک هم، چنانکه از اشارت قرآن کریم (۳۱/۲) برمی آید، از شناخت جز بدان اندازه که به آنها تعلیم شده است بهره ندارند و اشارت عِلْمِ آدَمَ الْأَسْمَاءِ (۳۲/۲) آنها را به قدر انسان با قلمرو علم و شناخت امکان آشنایی نداده است.

ث

بدینگونه عشقی که انسان را از سایر کاینات ممتاز می کند ناشی از نوعی دانش* و شناخت است که شاید آن را معرفت باید خواند و پیداست که این دانش از مقوله آنچه به انسان زیرکی فیلسوفانه می دهد و مولانا در قصه اعرابی و جوال ریگ* بدان اشارت دارد نیست. چرا که گوینده مثنوی همین زیرک ساری فیلسوفانه را در وجود ابلیس مانع از نیل به عشق و آنچه مایه امتیاز انسان است می داند*. همچنین این دانش از آنگونه علمی که در حد ظاهر متوقف می شود و به همین سبب از حقیقت فاصله بسیار دارد، و به خطا و فریبی مانند آنچه مرغ از صفیر صیاد بدان دچار می شود* می انجامد، نیست. دانشی است که از سابقه پیشین معرفت مابین ارواح ناشی است (§ ۳۳۵ ب و مابعد) و انسان که اشارت عِلْمِ آدَمَ الْأَسْمَاءِ او را بر تمام کاینات تفوق می دهد بدین علم اختصاص دارد.

ج

۲۷۰

از همین روست که عشق انسانی با عشقی که تمام کاینات مسخر آن است تفاوت دارد. و اینکه صوفیه عشق انسانی را حتی آنجا که از مرحله صورت تجاوز نمی کند بر «مناسبت قدیمه» بین ارواح مبتنی می دانند، هرچند نزد آنها بیک حدیث نبوی مبتنی است، در طرز تقریری که از مبانی آن کرده اند در عین حال تعبیری افلاطونی به نظر می آید. و جالب آنست که آنچه افلاطون در ضمن یک محاوره (مهمانی ۱۹۰ و مابعد) از زبان آرستوفانس در باب مناسبت دیرینه یی که بین انسانها هست بیان می کند در نزد مسلمین هم منسوب به فلاسفه و منقول از آنهاست: گویند خداوند روح ها را گرد و بر صورت کره یی آفرید، آنگاه آنها را دونیمه کرد و هر نیمه را در تنی نهاد، پس هرگاه تنی با تنی برخورد کند که نیمه روح او در آن است بین آنها از این مناسبت قدیمه عشق پدید آید، و مردم بر حسب نازک

۱/۲۶۹ - معارف بهاء ولد، فصل ۱۲۲

۲/۲۶۹ * الف: ۲۶۷۵/۶ ب: ۴۳۹۳/۳ ، ۱۷۳۹/۱ ، ۲۶۷۹/۶ ، ۴۴۴۳/۳ ،

۴۴۴۴/۳ ، ۴۴۴۵/۳ ج: ۱۵۳۲/۲ ، ۳۱۷۶/۲ ، ۱۴۰۲/۴ ، ۱۵۳۴/۲

الف

طبعی که داشته باشند از این بابت تفاوت دارند^۱.

کسانی از صوفیه که این تعبیر افلاطونی را نقل کرده‌اند آن را سخن الحادیان یا ملحدان خوانده‌اند.^۲ اما اصل فحوای این اسطوره تمثیلی را که بر موجب حدیث مربوط به آن محبت و عشق از مناسبت قدیمه و از تعارف ارواح ناشی است غالباً قابل استناد یافته‌اند، و اینکه ارواح را پیش از اجساد آفریده‌اند امری است که نزد آنها تعارف ارواح از آنجا ناشی است و مناسبت قدیمه که تعبیری از آن است با مفهوم افلاطونی شناخت و تذکر ارتباط می‌یابد.

ب

بدینگونه است که نزد صوفی «مناسبت قدیمه» موجب نوعی دانش و شناخت می‌شود که خود بروفق یک تعبیر افلاطونی دیگر تذکری است ازالفتی دیرینه، و مربوط به عالم الست. در تقریر همین معنی است که مولانا می‌گوید حکمت الهی ما را عاشق و معشوق می‌کند و تمام اجزای عالم را از حکم پیشین، جویان و طلبکار جفت خویش می‌دارد^{*}. در چنین عشقی است که عاشق معشوق را قسمتی از وجود خویش می‌یابد و وجود خود را به وجود او وابسته می‌بیند و در واقع خود را در او درمی‌بازد و فانی می‌کند [۳]. و اینجاست که عشق به انسان یاد می‌دهد نفع شخصی را با ایثار کامل فدای نفع غیر کند و در بعضی موارد سرعشق را مکتوم بدارد و با این کتمان ریاضت و مجاهده‌یی تصفیه کننده را بر خود الزام نماید.

پ

۲۷۱

البته عشقی که برتجانس روحی مبتنی است و خاص مقام انسان است حتی اگر از صورت آغاز شود در صورت متوقف نمی‌ماند. این نکته که انسان به معشوق مرده با آنکه ظاهر صورتش باقی است عشق نمی‌ورزد به اعتقاد مولانا حاکی از آن است که عشق موقوف به حسن صورت نیست، اما وقتی در توجیه این امر می‌گوید این معنی ناشی از آنست که مرده نزد ما بر نمی‌گردد^{*}، نشان می‌دهد که عشق وقتی به صورت موقوف باشد هدف آن لذت جویی جسمانی است و این هم عشقی که شایسته انسان باشد و او را از سایر کاینات ممتاز کند نیست. عشقی که شایسته انسان و مایه مزیت اوست عشقی است که برخلاف عشق حیوانی هدف آن تنها در لذت جسمانی منحصر نیست، انس روحانی در آن مطرح است و آن

۱/۲۷۰ - کتاب الزهره / ۱۵ - ۲ - شرح تعرف / ۱۶۰/۲

۲/۲۷۰ * پ: ۴۴۰۰/۳

چیز است که انسان را از قلمرو حیات حیوانی بیرون می آورد، و چون این گونه عشق از تجانس روحی ناشی است، آنجا که روح و حیات نیست دوام و بقای عشق غیرممکن خواهد بود، پس حتی عشقهای صورتی هم وقتی برنوعی تجانس روحی مبتنی است، نیست برصورت نه برروی سستی*.

الف

درست است که این عشق جسمانی از ظاهر و صورت آغاز می شود اما در همان ظاهر و صورت هم پایان نمی یابد، چنانکه حسنی هم که موجب این عشق می شود هر چند از صورت می تابد پرتو صورت نیست، با آنچه به ماوراء صورت راجع است ارتباط دارد. وقتی خلیفه از لیلی می پرسد که صورت تو از خوبان دیگر خوشتر نیست چگونه مجنون از عشق تو گمراه و پریشان شده است؟ لیلی به او جواب می دهد که چون تو مجنون نیستی این رانمی توانی در یافت*، مجنون هم که از سر عشق و عاشقی بهتر از هر کس آگهی دارد، در جواب کسانی که به وی می گویند از لیلی بهتر صدهزاران دلربا در میان ما هست دلبستگی توبه لیلی برای چیست؟ جواب می دهد که عشق همچون باده‌یی مستی بخش است و حُسن حکم کوزه‌یی دارد که باده را از آن ظرف باید نوشید. این باده را خداوند از کوزه صورت لیلی به من می پیماید، شما که از حسن وی مستی نمی یابید از آن روست که ازین کوزه جز سرکه بهره‌یی ندارید*.

ب

اینجا سؤالی به خاطر می آید که رابطه عشق صورت را با آنچه ماورای آنست مطرح می کند: وقتی حسن صورت که جسمانی است و باده‌یی هم که از آن می تراود دُرد آلود و آمیخته با کدورت‌های حسی است و با اینحال این عشق جسمانی ما را مجنون [۴] می کند، آنجا که حسنی پاک و مصفا، که دُرد کدورت‌های عالم حسی در آن نباشد، منشأ عشق شود، این باده عشق انگیز درجان ما چه تأثیری خواهد داشت؟* پیداست که چنین عشقی شور و هیجانش در حد آنچه از عشق صورت حاصل می شود متوقف نخواهد بود. به هر حال آن زیبایی که عشق از آن نشأت می گیرد امری نیست که از مجرد صورت حاصل آید، باده‌یی است که هر چند آن را در کوزه صورت ریخته اند لیکن ورای صورت و کوزه، باده از غیب است صورت زین جهان*.

پ

ازاینکه انسان به معشوق مرده عشق نمی ورزد و عشق مردگان را به قول مولانا پاینده* و پایدار* نمی یابد پیداست که نزد مولانا زیبایی با روح و حیات مربوط است و جسمی که روح ندارد و دنیایی که فقط جسم و ماده صرف باشد نمی تواند درانسان عشق برانگیزد، و در واقع عالم آخرت هم اگر نزد بعضی از اهل سلوک و معرفت موجب عشق و محرک آنست از آن روست که حیات دارد و از روح و زندگی

خالی نیست: **وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَبَوَاتُ (۶۴/۲۹)**. طرفه آنست که مولانا در تبیین منشأ عشق، و ارتباط آن با روح و حیات، ظاهراً ناخودآگاه به همان قولی می‌رسد که حکماء نوافلاطونی بدان رسیده‌اند، و وقتی می‌پرسد که آنچه بر صورت عاشق آن گشته‌یی چرا وقتی جان از آن صورت بیرون رفت آنرا فرو می‌نهی و بدان عشق و علاقه‌یی نشان نمی‌دهی*، در واقع سؤال فلوپین را مطرح می‌کند [۵] که می‌پرسد: چرا صورت زنده شعاع حسن دارد اما صورت مرده جز نقشی از آن حسن را حفظ نمی‌کند؟

ت

۲۷۲

جوابی که مولانا به این مسأله می‌دهد در عین حال متضمن بیان منشأ نفسانی عشق صورت هم هست. وقتی مولانا مسأله را ضمن داستان کنیزک و زرگر مطرح می‌کند، در توجیه این امر می‌گوید عشق از آن‌رو به مُرده تعلق نمی‌گیرد که مرده نزد ما بر نمی‌گردد، و بدینگونه به طور ضمنی نشان می‌دهد که عشق به صورت ناشی از لذت و کامجویی است و این امری است که خودی را در وجود ما نشو و توسعه می‌دهد، و چون این لذت از وجود معشوق مرده حاصل نمی‌شود صورت مرده عشقی هم به ما القاء نمی‌کند. از همین روست که عجز نیم کوری بیشتر از تمام نقش‌های زیبایی که بر در حمام‌ها می‌کنند ما را به خود طلب می‌کند، زیرا صورت گرمابه [۶] روح ندارد و برخلاف آن صورت بی‌روح، در عجز نیم کور روحی هست که با ما آمیزش* می‌تواند کرد.

الف

همین نکته نشان می‌دهد که نزد مولانا عشق اگر در امر حسی متوقف شود شایبۀ غرض دارد و عشق واقعی که انسان را باید از خودی خالی کند و به آنچه ماورای خودی است متوجه نماید نیست. ازین رو آنکس که عشق وی از حد صورت تجاوز نمی‌کند و تمام عمرش در جست و جوی همین صورت و ظاهر می‌گذرد، حالش در نزد مولانا یادآور حال صیادی است (§ ۲۵۳ ث) که دنبال سایه می‌دود* و وقتی به پندار خود به این سایه جهنده پرنده می‌رسد، در واقع بر ریش خود می‌خندد و مرغ که از دسترس وی دورست از فراز درخت بروی خنده می‌زند، که این دیوانه بر که می‌خندد*؟

ب

۲۷۱/الف: ۲۱۷/۱ ، ۷۰۲/۲ ب: ۴۰۷/۱ ~ ۳۲۸۶/۵ پ: ۳۷۵/۵ ،

۳۳۰۵/۵ ت: ۲۱۷/۱ ، ۳۲۷۲/۵ ، ۷۰۴/۲

همچنین، عشقی که از صورت تجاوز نمی کند و فقط به ظاهر توجه دارد با عشقی که انسان در عالم رؤیا با صورت خیالی می ورزد* و چون بیدار می شود از آن شهوت و کام که رانده است فقط ضعف سرو پلیدی تن برای خود حاصل می یابد* و جز آلودگی جامه اثری از آن نمی یابد تفاوت ندارد.

پ

۲۷۳

در واقع عشقی که انسان به صورت دارد، ورای جنبه کامجویی و نفع طلبی که در آن هست و اهل حس فقط به همان جنبه آن نظر دارند، ناظر به حسنی است که از ورای صورت بر آن پرتو می افکند و آنکس که نمی تواند این پرتو ماوراء صورت را درک کند، در قید عقل جزوی محدودست و از تنگنای خودی خویش نمی تواند قدمی فراتر گذارد. عقل جزوی هم که فقط وسیله تمیز نفع و ضرر و دستاویز حفظ و صیانت ذات انسانی است با عشقی که در آن «خودی» انسان نفی می شود توافقی نمی تواند داشت و به همین سبب هم هست که عقل وجود اینگونه عشقی را انکار می کند* و آن را از مقوله وساوس و اوهام می پندارد.

الف

اینکه در وصف عشق از قول حکما گفته اند که آن، تصور استحسان معشوق را همچون وسوسه یی مالیخولیایی بر جان عاشق می گمارد^۱ از آن روست که در بسیاری موارد عاشق در حقیقت وهم و پندار خویش را در وجود معشوق می پرستد، و پیدا است که چون خداوند در فکر و وهم و پندار نمی گنجد آنکس که دل به نقش پندار می بندد عاشق حق نیست*. عاشقی هم که عشق وی در حد اقلیم حسی متوقف می ماند نمی داند که عشق واقعی ناشی از مجرد صورت ظاهر نیست*. زیبایی صورت عاریتی است. اینگونه عاشق گویی پرتوی را بر دیوار خرابه یی می بیند و از آن خیره می شود یا عکس ماه را درون چاه مشاهده می کند و به شور و اعجاب درمی آید، زبان به ستایش این زیبایی های سفلی و ناپایدار می گشاید و آنها را به همان دیوار خرابه یا چاه ژرف منسوب می کند. اگر خورشید و ماه را که اعجاز این زیبایی ها از آنهاست در آسمان مشاهده کند درمی یابد که آن ستایش ها در حق دیوار و درمورد چاه بیهوده بوده است* و مدح و عشقی که به این مظاهر نور نثار می شود در حقیقت به نور حق راجع است و در مورد صورتهای و اشخاص مجازی و عاریتی است*. اینجاست که

۲۷۲/الف: ۱۴۶/۶ ب: ۴۱۷/۱ ~ ، ۲۸۱۰/۱ پ: ۴۱۴/۱ ~ ، ۴۱۶/۱ مقایسه

عشق مولانا هم مثل عشق افلاطون درز یبایی جسم فرد محدود نمی ماند (مهمانی ۲۱۰ ~) و از جزئیات و افراد به کلیات و مُثُل تجاوز می نماید و به ورائی صورت راه پیدا می کند.

ب

عشق به مظاهر صورت هم که بعضی صوفیه این عصر از جمله اوحد الدین کرمانی و فخرالدین عراقی را به آنچه «صحبت احداث» خوانده می شد مبتلا کرده بود نزد مولانا نوعی توقف در «صورت» تلقی می شده است. شمس تبریز هم در حق اوحدالدین، که مدعی بود ضمن عشق به مظاهر طلعت ماه را در آب طشت می بیند، گفته بود «اگر در گردن دمبل ندارد چرا برآسمانش نمی بینی»^۲، اما مولانا هم در حکایات مثنوی از جمله در قصه آن دو برادر که یکی کوسه و یکی امرد بود [۷]* این رسم شاهد بازی رایج در نزد صوفیه را هدف طعن و نقد می دارد و در بعضی مواضع دیگر* هم بر این رسم و شیوه آنها اعتراض می کند.

پ

چنانکه عشق مرد و زن را هم که در حدّ کام و شهوت جسمانی متوقف می شود غالباً و از جمله در حکایت پهلوان خلیفه مصر و کنیزک شاه موصل (۱۷۸ § ت) به نوعی پشیمانی منجر می کند، و در حکایت عاشق دراز هجران (۲۶ § الف و ب) نیز شومی و بیحاصلی این نوع عشق آمیخته به شهوت را در مکالمه عاشق و معشوق از زبان زن به مرد خاطرنشان می نماید* و هر چند تصدیق دارد که در اختلاط زن و مرد هم باز جان به جان می پیوندد* و همین عشق جسمانی نیز چنانکه در مورد مجنون روی داد [۸] وجود عاشق را از خوی حیوانی پاک می کند* و هر چه باشد عشق حتی اگر ظاهری و این سری هم هست عاقبت به عشقی برتر منتهی می گردد*، در عین حال باز دایم تأکید می کند که عشق واقعی در آنچه تعلق به صورت دارد متوقف و محدود نیست و روح ها اگر در قید لوازم صورت نمانند از صورت به عالم معنی راه می برند و عشق صورت را تا سر حدّ عشق معنی دنبال می کنند و همه جا در هوای عشق حق رقصان می شوند*.

ت

۲۷۴

اینکه در قصه پادشاه و کنیزک*، ماجرای عشق کنیزک رنجور از زرگر سمرقند به پادشاه الهی باز می گردد، و عشق شهزاده به عجز کابلی* هم

۱/۲۷۳ - دیوان الصبابة، در هاشم تزیین الاسواق/۱۲ ۲ - مناقب افلاکی ۲/۱۱۶

۲۷۳/ * الف: ۱۹۸۲/۱ ب: ۲۷۵۹/۱ ، ۷۰۲/۲ ، ۲۱۲۷/۳ - ، ۲۱۲۵/۳ پ:

ت: ۱۸۷۲/۱ - ، ۳۸۴۳/۶ - ، ۲۲۹/۴ - ، ۲۱۷۵/۵ ، ۲۷۲۲/۵ ، ۱۱۱/۱ ، ۱۳۴۷/۱

سرانجام به عشق پاک منجر می‌شود، و حتی عشق شهزادگان قلعه ذات الصُّور در پایان مثنوی* هم صورتی رمزی می‌گیرد و آنجا نیز در پایان کار صورت به معنی می‌پیوندد* از آن‌روست که نزد مولانا حقیقت عشق صورت مجازی را قنطره‌یی تلقی می‌کند و البته بر روی قنطره توقف نمی‌نماید، از آن‌ درمی‌گذرد و بدانچه ماورای حس و مجازست می‌رسد.

الف

ازین‌رو عاشق واقعی که عشق صورت وی را تاحدی ازخودی خود خالی کرده باشد به ورای صورت توجه می‌کند (§ ۲۷۳ ب)، گویی هرچند عشق وی از ظاهر آغاز می‌شود به ظاهر پایان نمی‌یابد و تمام عالم را از ظاهر و باطن از جلوه خویش سرشار می‌دارد*. درچنین مرتبه‌یی عشق، آنچه را عاشق از مکتب عشق صورت آموخت، و آن تسلیم و ایثار در مقابل معشوق است، در وی به کمال می‌رساند. چنانکه گویی کوره‌یی سوزان و افروخته است که تاب آتش آن وجود عاشق را می‌گدازد* و جان وی را تصفیه می‌کند.

ب

البته عاشقی که تحمل این سوز و گداز را ندارد مرد عشق نیست، کودک است و معشوقی که طالب عاشقی مردانه است چنین عاشقی را لایق عشقبازی نمی‌داند، مثل آن معشوق نکته‌دان که چون عمداً دیرگاهان به میعادگاه آمد و عاشق را خفته یافت (§ ۱۷۶ الف) وی را طفل خواند، وی نیز آن را که مرد سوز و گداز نیست از پیشگاه عشق می‌راند و او را از نیل به مرتبه تصفیه و کمال محروم می‌دارد.

پ

۲۷۵

به هرحال مزیت عمده این عشق انسانی درهمین است که انسان را ترکیه می‌کند، خودی وی را مهار می‌زند و به وی یاد می‌دهد که غیر را برخود مقدم بدارد و راحت و لذت خود را به خاطر راحت و لذت او فدا کند. این همان عشقی است که لایب‌نیتس⁺ حکیم آلمانی (۱۷۱۶-۱۶۴۶) در تعریف آن می‌گوید: تمتع بردن از سعادت غیرست و اینکه انسان سعادت دیگر کس را سعادت خویش بشمرد [۹].

الف

بدینگونه برخلاف عشق حیوانی که جز خودپرستی و ارضاء نفس هدف دیگر ندارد، عشق درین مقام به غیر پرستی می‌انجامد. از همین‌روست که صوفیه حتی همین مرتبه از عشق را هم مایه کمال خوانده‌اند و مثل بسیاری از ظرفاء دیگر تجربه

عشق و آشنایی با عوالم آن را شرط انسانیت واقعی شمرده‌اند [۱۰]. چنانکه قصه آن واعظ که خرگم کرده روستایی را در وجود کسی که به عمر خویش عاشق نگشته بود سراغ داد، این طرز تلقی از عشق را در نزد صوفیه رایج نشان می‌دهد، و حکایت در کلام عطار و عراقی [۱۱] آمده است و ظاهراً اصل تاریخی دارد.

ب

اهمیت چنین عشقی در همین است که تجاوز طلبی «خودی» را در انسان محدود می‌کند و او را وامی‌دارد تا برخلاف آنچه درنده‌خویی دنیای «تنازع بقا» از وی طلب می‌کند خود را در یک وجود دیگر فانی نماید. در واقع آنچه معشوق در وجود عاشق می‌گشود و به همین سبب هم در سنت شعر فارسی معشوق همه‌جا کافر و بیرحم و قاتل و جفا کیش خوانده می‌شود در نظر عارف همین خودی اوست که با کشتن آن حیاتی که به مرز خودی محدودست در انسان می‌میرد و حیات دیگر که در مرز خودی محدود نیست در وی احیاء می‌شود.

پ

اینجاست که بین عاشق و معشوق دوگانگی باقی نمی‌ماند و عاشق در وجود خود و در خارج از وجود خود چیزی جز معشوق نمی‌یابد. پس در عشق و عاشقی کمال مطلوب آنست که عاشق در معشوق فانی گردد، و در هیچ یک از آندو نشانی از «منی» باقی نماند. قصه آنکس که در یاری بکوفت*، توجیه جالبی از این اتحاد را به بیان می‌آورد: اینجا وقتی از درون خانه آواز می‌آید که کیست، عاشق جواب می‌دهد «من»، و معشوق که این طرز پاسخ را نشان وجدان «دویی» می‌یابد در برّوی نمی‌گشاید، عاشق که ناچار محروم باز می‌گردد بعد از سالی تحمل فراق وقتی پخته‌تر می‌شود چون باز می‌آید و حلقه بر در می‌کوبد در جواب معشوق که می‌پرسد کیستی می‌گوید تویی، و این جواب که نشان نیل او به مرتبه اتحاد با معشوق و حاکی از نفی خودی و بیگانگی در وجود وی بود او را به نزد معشوق راه می‌دهد. کمالی که صوفی از عشق می‌جوید همین است [۱۲].

ت

اینکه وقتی مجنون را رگ می‌زنند بیم آنست که نیش فصاد بر جان لیلی وارد آید* تعبیری از همین اتحاد عاشق و معشوق است که کمال عاشقی است. پیدا است که بین عاشق و معشوق آنجا که خودی و خودبینی در عاشق وجود ندارد وحدت و اتحاد شهودی حاصل است، و چون هیچ معشوقی نیست که خود به نسبت عاشق نباشد، وقتی خودی از دو جانب رفع شود حقیقت وجود هر دو فقط عشق خواهد بود و دیگر خودی که منشأ غیریت و مایه اثینیت است بین آنها وجود نخواهد داشت. از همین روست که چون معشوقی از عاشق می‌پرسد مرا دوست تر داری یا خود را، عاشق جواب می‌دهد* که من در تو چنان فانی شده‌ام که از سرتا قدم از تو پر گشته‌ام و از

ث

خودی چیزی درمن باقی نیست.

بدینگونه، عشقی که از حدّ میل طبیعی و آنچه مربوط به غرایز حیوانی است تجاوز می کند و مایه امتیاز انسان محسوبست برخلاف عشق حیوانی انسان را از خود می رهند و به مرتبه غیر پرستی و ایثار می کشاند. این همان عشقی است که هرکس گریبانیش از آن چاک گشت به قول مولانا، اوزحرص و جمله عیبی پاک شد*.

ج

البته کسانی که اینگونه عشق را تجربه کرده اند هرچند «کشتگان معشوقند» درواقع احیاء شده او محسوبند و اینکه مولانا می گوید عاشقان جام فرح آنکه می گشند که خوبان آنها را به دست خویش بکشند* به همین تأثیر عشق نظر دارد که عاشق را از خودی خالی می کند و در وجود معشوق فانی و فدا می نماید، و عاشقان چون از خودی خود خالی می شوند در وجود آنها چیزی جز عشق نمی ماند، ازین رو همه یکرنگ هم می شوند و حکم نفس واحده را که اتحاد جان اولیاء تعبیری از آن است پیدا می کنند، چون عدم یکرنگ و نفس واحدند*.

چ

این رهایی از خویش چون اینجا در حکم بیرون آمدن از انسانیت [۱۳] است از آن تعبیر به مرگ و فنا (§ ۱۰۵/ز) می کنند. آنجا که در حکایت مثنوی معشوق در جواب عاشقی که خدمتها و جانبازیهایش را بروی برمی شمرد و می پرسد دیگر کدام خدمت باقی است، به وی می گوید اکنون مرگ تو باقی است، و اگر یار جانباری هم اکنون بمیر* نظر به همین مردن از خودی دارد، نه مردن از حیات عادی که ظاهر حکایت اقتضای آن را دارد. چرا که درواقع عشق اگر به از خود رهایی منجر نشود عشق انسانی نیست، هوی و کشش جسمانی است که محرک حیوان هم همانست.

ح

۲۷۶

آنچه صوفیه آن راحب الهی و عشق حق می خوانند درواقع تجربه یی وجدانی است که پایان خط سیر چنین عشقی ممکن است به آن منتهی شود. اما حب الهی هم چنانکه از اشارت قرآنی (۵۴/۵) *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ*، استنباط کرده اند، در نزد انسان مبنی بر جاذبه لطف الهی است. بدینگونه عشقی که عارف را در حق فانی می کند «بازتاب» محبت الهی است و مولانا در دیباجه دفتر دوم مثنوی

Leibnitz +/۲۷۵

۲۷۵/۲* ت: ۳۰۵۶/۱ ~ ث: ۱۹۹۹/۵ ، ۲۰۲۰/۵ ج: ۲۲/۱ چ: ۲۲۹/۱ ،

۳۰۲۴/۳ ح: ۱۲۵۵/۵

هم به مناسبت خاطر نشان می کند که چون عشق محبت بی حساب است [۱۴] صفت حق است به حقیقت، و نسبت او به بنده مجازست: *يُجِبُّهُمْ* تمام است *يُجِبُّونَهُ* کدام است؟ پس عشق صوفی براین معنی که به قول مولانا هر کس طالب چیز است از آن روست که جان مطلوبش هم در او راغب است* مبتنی است و در حقیقت آنچه گوش عارف را می کشد و به شوق و طلب وامی دارد محبت الهی است، و اینجاست که چون وی در عشق حق غرق می شود هرگونه عشقی را در عشق خود غرق می یابد و در باره خود به تجربه درک می کند که آنکه غرق حق است همواره طالب آنست که از آنچه هست غرق تر گردد*، و آنجا که عارف به جای علم نحو علم محو می آموزد (§ ۲۸۸ الف) در عین آنکه غرق دریا و تسلیم امواج آنست چون از خود فانی است بر روی آب باقی می ماند (§ ۱۸۰ پ) و هیچ چیز او را به تلاش برای رهایی از غرق وادار نمی کند.

الف

در نزد صوفیه اینگونه عشق در نیل به حقیقت که غایت سیر سالک الی الله محسوبست (§ ۳۷۶ پ) نزدیکترین و مطمئن ترین راه سلوک طریقت است^۱، و البته فقط وقتی موجب نیل به این غایت تواند شد که در آن جز وجه حق هیچ چیز دیگر منظور طالب نباشد، و خوف دوزخ یا شوق جنت که محرک سلوک زاهدان و عابدان است^۲ داعی وی نباشد. عشقی چنین بی شائبه، که در مثنوی نیز همچون عالی ترین مقامات اهل طریق توصیف می شود، در یک حکایت منقول از ذوالنون، به طور بارزی طریقه صوفیه را از راه زهاد جدا می کند. گویند یاران ذوالنون یک روز او را دیدند که می گریست، گفتند این گریه را سبب چیست، «گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد، خداوند را دیدم، گفت یا ابا الفیض خلق را بیافریدم برده جزو شدند، دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزو آن ده جزو روی به دنیا نهادند، یک جزو ماند، آن یک جزو نیز برده جزو شدند، بهشت را برایشان عرضه کردم، نه جزو روی به بهشت نهادند، یک جزو بماند، آن یک جزو نیز ده جزو شدند، دوزخ پیش ایشان آوردم، همه بر میدند و پراکنده شدند از بیم دوزخ، پس یک جزو ماند که نه به دنیا فریفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ بترسیدند. گفتم بندگان من به دنیا نگاه نکردیت و به بهشت میل نکردیت و از دوزخ نترسیدیت چه می طلبید؟ همه سر بر آوردند و گفتند *أَنْتَ تَعْلَمُ مَا نُرِيدُ*، یعنی تو می دانی که ما چه می خواهیم»^۳. بدینگونه خاصان حق که عشق الهی محرک آنهاست نه به دنیا نظر دارند نه به عقبی، آنچه نزد آنها مقصودست فقط وجود مولاست که میثاق الست [۱۵] و آنچه بروفق اشارت کریمه *وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* قالوا بلی (۱۷۲/۷)

ب قبول لوازم عبودیت را بر انسان الزام کرد، وی را به جستجوی آن وامی دارد.

به هر حال در تجربه حب الهی که اختصاص به کاملان طریقت دارد عارف سالک خالی شدن از خودی را فرصتی می یابد تا وجود خود را از جوهر این عشق که عنصری الهی است و ورای پیوند جسمانی و عنصری است پُر کنند. آغاز این تجربه هم فنای در شیخ است. این فنا که حاصل عشق آمیخته به تسلیم مرید را در حق پیر خویش نشان می دهد مرید راه حق را در طی سلوک از حکم اراده خویش خارج و به اراده شیخ ملحق می سازد، و این معنی چون سالک را در وجود انسان کامل (§ ۳۹۱ ب و مابعد) فانی می کند وی را برای فناء در حق مستعد می نماید، و فناء در حق که در واقع فناء از اوصاف انسانی است قول به حلول را الزام نمی کند^۴. در هر حال فناء مرید در مراد امری است که خود مولانا آن را در مورد شمس تبریزی آزموده است (§ ۲۸۱ پ). بدینگونه، فانی شدن در شیخ که خود خلیفه الهی و مظهر ذات و صفات حق محسوبست به سالک طالب مجال می دهد تا در عشق وی از قنطره مجاز که عشق انسانی است بگذرد و به حقیقت که ورای این قنطره است راه بیابد.

پ

۲۷۷

باری عشق الهی که کمال مرتبه سلوک روحانی عارف است با آنچه در عرف عام عشق مجازی نام دارد و بعضی از صوفیه آن را همچون قنطره‌یی برای عبور به ماورای عالم مجاز هم یافته اند، ارتباط ندارد و مولانا هم رواج آن را در نزد صوفیه یا کسانی که متشبهان و مترسمان قوم محسوبند [۱۶] نشان انحراف و دستاویز ملامت می یابد. از جمله، در قصهٔ امرد و کوسه* به رواج این عادت در خانقاه‌ها و لنگرهای عصر اشارت دارد و آن را به شدت انتقاد می کند. درین حکایت مولانا هم رسم شنیع دَب بردن (§ ۱۲۰ ت) دزدانهٔ رندان صوفی نما را بر واردان جوان خانقاه تصویر می نماید، و هم از آرایش صوفیه به اینگونه شنایع پرده برمی دارد. اینجا کوسه به خاطر چند تارمویی که بر زنخ دارد از تعرض رندان خانقاه مصون می ماند، اما امرد با آنکه برای خود از خشت ها حصار هم می سازد نیم شبان در معرض دَب و هجوم صوفیان می افتد و خانقاه و صوفیان را به باد دشنام و انتقاد می گیرد.

الف

۲۷۷ / ۱ - کشف المحجوب / ۳۹۲ ۲ - الاشارات والتنبیها ۳ / ۳۶۹ ۳ - تذکرة

الاولیاء ۱ / ۱۱۷ ~ ۴ - کتاب اللمع / ۵۵۲

۲۷۷ / * الف: ۴۴۴۲ / ۳ ، ۱۷۴۵ / ۱

منشأ این رسم غیر از قول به حلول و اتحاد، که بهانه‌ی برای اظهار عشق به خوبرویان به دست غلات صوفیه و متشبهان به آنها می‌داده است، بارسم سیاحت مستمر قوم و التزام تجرد هم که یک حکایت گلستان شیخ به ارتباط این امر با آن احوال اشارت دارد [۱۷] نیز ظاهراً مرتبط باشد. معهذا از آنچه بعضی مشایخ در ذکر احادیث الرؤیه نقل کرده‌اند پیداست که صوفیه در مشاهدات و واقعات خویش غالباً صورت حق را در طلعت جوانان خوبروی تصویر می‌کرده‌اند [۱۸]. بعضی از آنها چون طلعتی زیبا می‌دیده‌اند در پیش آن سجده می‌برده‌اند [۱۹]، حتی در عصر شمس و مولانا هم بعضی صوفیه از جمله اوحالدین کرمانی و فخرالدین عراقی به اینگونه تمایلات منسوب بوده‌اند. ابن الجوزی^۱ و ابن قیم الجوزیه^۲ هم اشارت به بعضی مشایخ از صوفیه این عصر دارند که ظاهراً جمال خوبرویان را محلّ تجلی حق می‌دیده‌اند و احیاناً در نماز هم با آنکه رویشان متوجه قبله بوده است بسا که روی دل به جانب معشوق داشته‌اند. چنانکه خود مولانا هم در باره بعضی صوفیان عصر بر سبیل تعریض خاطر نشان می‌دارد که امرد را خدا نام می‌کنند تا بدین سالوس او را به دام اندازند* و گویی جز همین شاهد بازی و خرقه‌دوزی* که نشان صوفی نمایان عصر را نزد مولانا با تعبیری آمیخته به طنز و هزل بیان می‌دارد از تصوف واقعی خبر ندارند.

ب

به هر حال اینکه حُب الهی در طلعت شاهد بازاری مجال انعکاس یافته است، اگر هم تا آن حدّ که مخالفان صوفیه گفته‌اند در اکثر خانقاه‌ها رایج نبوده است، باری به غزل صوفیانه فارسی صیغه‌ی از آنچه ادبا «تغزل مذکر» خوانده‌اند داده است، و هر چند متشرعه از اینکه وُعَاظ و قُصَاص صوفیه عشق حق را بر حدیث سعدی و بُنّی حمل می‌نمایند گه‌گاه ناخرسندی اظهار کرده‌اند^۳، انواع تغزل صوفیانه، از تائیه ابن فارض تا غزلیات دیوان شمس، ازین قنطریه‌ی که از مجاز تا حقیقت و از عشق انسانی تا حب الهی را به هم می‌پیوندد عبور می‌کند و به آنچه صوفیه از آن به حُب الهی تعبیر می‌نمایند رنگ انسانی می‌بخشد و عشق مثنوی را هم ازین قنطریه مجال عبور می‌دهد.

پ

۲۷۸

برای خود مولانا که حال او در ترک جاه فقیهانه احوال ابن ادهم

۲۷۷/۱- ابن الجوزی ، الرد علی ابن العربی والصوفیه / ۵۲ ۲- اغاثة اللهفان / ۳۰۱

۳- کتاب القصاص والمذکرین / ۸۶-۸۵ ، مقایسه با: تلبیس ابلیس / ۲۶۶

۲۷۷/۲۷۷* الف: ۳۸۴۳/۶ ب: ۱۸۷۲/۱ ، ۳۶۴/۵

را در ترک سلطنت مجازی به خاطر می‌آورد عبور از این قنطره دشواری ندارد. ازین رو مثل ابراهیم ادهم که وقتی در بازار صدای فروشنده‌یی را می‌شنود که با خریدار می‌گوید «به یک جواین بندهم» از ورای لفظ گوینده اشارت «به یک جو این بن ادهم» می‌نیوشد و در این اشارت از نقد حال خویش نشان می‌یابد^۱، وی نیز وقتی در بازار قونیه از زبان یک ترک روستایی که پوست رو باه می‌فروشد بانگ «دلگو، دلگو» می‌شنود، در آنسوی ظاهر عبارت مفهوم «دل کو، دل کو!» را فهم می‌کند^۲، و کسی که به این سهولت از قنطره مجاز به کوی حقیقت راه می‌برد پیدا است که در صورت خوبرویان هم اگر نظاره می‌کند چیزی جز جلوه معنی نمی‌بیند، و از آنجا که المعنی هو الله هم نقد حال او و شیخ اوست (§ ۲۶۳ ب و مابعد) ناچار در «صورت» ظاهر «معنی» باطن را می‌جوید و اگر درغزلیات دیوان شمس او، مثل مثنوی و بسیار بیش از آن، ازین عشق و جمال سخن در میان می‌آید عشق و جمال شاهد مجازی مراد نیست، چرا که حقیقت عشق هم در نظر او محبت الهی است. نه آیا نزد او محبت صفت حق است^{*} و عاشقی برهر چه غیر اوست جز بر طریق مجاز نیست^{*}؟

الف

در واقع اینجا نیز عشق که انسان را به آنسوی دنیای خودی می‌کشاند از آنچه صوفیه «مناسبت قدیمه» می‌خوانند آغاز می‌شود و به فناء در حق که نهایت سیر فی الله است منجر می‌شود. اما نیل بدین مرتبه هم اختصاص به کاملان اهل طریق دارد و این از آن روست که عام خلق در عالم حسی و مقولات وابسته بدان متوقف مانده‌اند و به «عقل جزوی» (§ ۲۹۹ الف) که به قول مولانا در هر لحظه بین شصت گونه سودا تقسیم می‌شود و در عین حال جهت نان و آب و شاهد و چراغ و نقل و شراب نگرانی دارد تکیه دارند و معلوم است که «عقل جزوی» با این «توزع خاطر» که دارد به ادراک آنچه ماوراء آن است راه نمی‌یابد^{*}، فقط عشق است که انسان را ازین مشغولی‌ها می‌رهاند و به جمعیت خاطر که بدون آن انسان نمی‌تواند تمام وجود خود را به ماوراء خودی متوجه دارد می‌رساند.

ب

البته عارف سالک که گه گاه از این عشق عظیم برای مادم می‌زند و احیاناً آن را با امانت الهی مذکور در قرآن (۷۲/۳۳)، که انسان ظلوم جهول با قبول آن خویشتن را با آنچه آسمانها و زمین و کوهها از تاب تحمل آن تن زدند درگیر کرد، منطبق می‌داند، اشارت واذ آخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ در قرآن (۱۷۲/۷) را که صوفیه از آن به میثاق الست تعبیر می‌کنند منشأ آن می‌خواند و آنچه را در عشق انسانی هم به استناد نظریه افلاطونی (§ ۲۵۵ ت) سابقه معرفت و مناسبت قدیمه

پ خواننده می شود، وی درین عشق الهی به همین میثاق الست مربوط می یابد.

همچنین این معنی که انسان با آنچه خداوند از طریق القاء وحی به آدم تعلیم کرد و آدم خاکی * بدان سبب به تعبیر مولانا مرتبه عِلْمِ الْأَسْمَاک یافت و از ملایک ممتاز شد (§ ۱۹۴ ث) نکته‌یی است که نشان می دهد انسان به سبب علمی که از وحی ناشی است از ملایک به لطیفه معرفت ممتاز می شود، و چون عشق همواره مبنی بر معرفت سابقه و مناسبت قدیمه است پس آنچه مایه امتیاز انسان از ملایک می شود غیر از علم و معرفت، عشق و محبت هم که حاصل آنست هست و از همین روست که چون ملایک و حیوان هردو ازین عشق بی بهره اند، عشق در بین تمام کاینات عالم مرتبه کمالش به انسان اختصاص می یابد، و پیداست که عشق حیوانی هم در شمار عشق واقعی نیست، از مقوله هوی است. باری چون مبدء علمی که در عشق الهی مفهوم مناسبت قدیمه را تعبیر می کند خود وحی و تعلیم الهی است، انسان کامل که کمالش وجود محمدست با تلقی علم از وحی مستمر به کمال عشق هم می رسد و چون چنین عشقی هم دوجانبه، است عجب نیست که عشق محمدی عالم را به وجود آورد.

ت

به علاوه آنچه صوفیه مرگ پیش از مرگ می خوانند (§ ۱۰۵ عا) و اتصال به مبدء که عبارت از بقاء به وجود اوست [۲۰] از آن حاصل می آید، نزد مولانا به همین مرتبه فنا مربوط می شود. مولانا با اشارت به حدیث مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا (§ ۲۱۸ الف وب) نشان می دهد که با این گونه مرگ ارادی [۲۱] می توان به نجات نایل آمد. اما قصه بازرگان و طوطی * و مخصوصاً قصه صدر جهان و فقیه * که خود مولانا هم آن را به مناسبت کلام جهت قطب الدین شیرازی نقل کرده است (§ ۲۸۴ الف و مابعد) نشان می دهد که نزد گوینده مثنوی غایت سلوک عارف و هدف نهایی وی را در همین موت ارادی * که بی آن طالب سالک نمی تواند از خود خالی شود باید جست.

ث

باری عشقی که عارف را از وجود خود خالی می کند هرگونه اشتغالی را هم که مایه انصراف از معشوق باشد از وی باز می گیرد و ازین روست که عارف ممکن است علم و عمل را هم حجاب راه بیابد، و مولانا حال آن سالک طالب را که بعد از رهایی از خود نیز پایبند آداب و ترتیب می ماند نظیر حال عاشقی می یابد که در حضور معشوق باشد و برای او عشق نامه بخواند *. البته وقتی وصال که حاصل از خود رهایی است دست داد دیگر آنچه وسیله نیل به این وصال بوده است برای عاشق اهمیت ندارد و آنجا که عشق عارف را به حق می رساند علم و عمل حکم دلاله و

دلیل را دارد که بعد از تحقق دلالت و حصول مدلول وجودشان زاید خواهد بود و حال آن حکم چوب بستی را دارد که در ساختن سقف ایوان به کار برند و البته چون سقف ایوان ساخته آید آن را کنار نهند. پس وقتی بعضی ارباب معرفت هم به اینگونه چیزها که خاص عام است اشتغال می ورزند و به ظواهر آداب پایبند می مانند درواقع به رعایت خاطر عام و اجتناب از اضلال آنهاست نه حاکی از اظهار حال خویش *، و تفاوت حال آنها با حال زاهد در همین است. حال عارف درین مقام به حال شبان موسی (§ ۱۶۶ پ) شباهت دارد که عشق او در محدوده آداب و ترتیب نمی گنجد و معبود او را هم در محدوده معابد بزرگ نمی توان محدود ساخت. نیایش زاهد نیز با آنکه تمام آداب و رسوم مُترسّمان در آن رعایت می شود در نزد خداوند هرگز با نیایش عاشق دلسوخته‌یی که استغراق در محبت به او مجال توجه به آداب را نمی دهد برابر نیست.

ج

۲۷۹

البته زاهد هم مثل صوفی ازین عشق عظیم دم می زند اما فرق است بین عشق او که مثل عشق طفل است به شیردایه با عشق عارف که عشق به خود دایه است. و زاهد که از محبت حق نظر به ثواب و نعیم دارد حالش به طفل شیرخواره می ماند که دایه را به خاطر پستان پر شیرش دوست دارد، و چه بس تفاوت هست بین عشق طفلی که نظر به پستان دایه دارد با عشق مرد بالغی که عاشق دایه است و نظر به شیر او ندارد بلکه، بی غرض یک رایه * و بی تزلزل است.

الف

باری زاهد که خدا را به خاطر شوق نعیم یا خوف جحیم دوست دارد و درواقع به تعبیر ابن سینا^۱ اهل معامله است البته مُحِبّ حق هست اما «لِغیره» — به خاطر غیر — و لیکن عارف که محبت وی از اغراض و علّتها جداست محبت «لِغینه» * هست — به خاطر خود او — و هر چند محبت زاهد نیز به هر حال جذبه حق و جستجویی زانوسی است باری بین آنها این اندازه تفاوت هست که زاهد عشق را از دفتر تقلید درس می گیرد و عارف از دفتر تحقیق. زاهد از خودی خود رهایی نمی یابد و دایم در معرض وسوسه است، اما عارف که به قرّ عشق از خودی خود جدا می شود از

۲۷۸/۱ — عطار، الهی نامه ۱۲/۱۲ ۲ — مناقب افلاکی ۳۵۶/۱

۲۷۸/ * الف: ۲۱۸۶/۵ ، ۹۷۱/۶ ب: ۳۲۸۷/۴ ت: ۱۰۱۲/۱ ث: ۱۵۴۷/۱ —

، ۳۷۹۹/۶ ، ۳۸۳۷/۶ ج: ۱۴۰۶/۳ ، ۲۴۰۸/۳ —

ب چنبره تلوین می رهد و سرانجام ضمن فناء از صفات بشری به مقام تمکین می رسد. این نکته که زاهد در عشق به حق امید ثواب را در دل می پرورد عشق او را مشوب می سازد و اینجاست که مولانا زیرکانه از وی می پرسد* که عشق خدا، و آنگاه مزد؟ به علاوه این هم که عشق زاهد برخوف ورجا مبتنی است او را از سیر و پویه عاشقانه که در آن هیچ ملاحظه‌یی شوق و علاقه طالب را محدود نمی کند باز می دارد. ازین روست که وقتی عاشق رهرو «پران تر از برق و هوا» راه حق را می پوید زاهد ترسکار با پای لرزان درین راه لنگ لنگان قدم برمی دارد* و آنجا که عارف در هر نفس تا پیشگاه قرب می تازد سیر زاهد در هر ماه یک روزه راه* بیش نیست [۲۲].

پ

عبادت زاهد هم چون بندگی و تذلل است بسا که تبدیل به عشق واقعی شود، از آنکه عشق خاصیت تذلیل و تهذیب دارد*، درینصورت عشق زاهد به عشق بی شایبه تبدیل می گردد و البته دیگر در بند مزد و ثواب نخواهد بود بلکه لقای دوست را مُزد واقعی خویش خواهد یافت، زیرا خلعت و مزد عاشق به هرحال دیدار دوست خواهد بود*. معهذا آنجا که زاهد شوق ثواب را همچنان محرک و منظور خود می یابد و در هر چه می کند پایبند ثواب و عقاب است لافی که از عشق می زند قول صادق نیست، و درویشی هم که به ماسوای حق نظر دارد عاشق حق نیست و اگر هست برای نوال است*.

ت

ابلیس هم که در آنچه بعضی صوفیه از قول وی به عنوان اعتذار ابلیس نقل می کنند (§ ۲۶۶ پ) از عشق الهی دم می زند و در مثنوی هم در حکایت ابلیس و معاویه (§ ۱۵۳ ت و ث) حتی امتناع خود را از سجود آدم از حسادت عاشقانه ناشی می خواند، درین دعوی* صادق نیست، چرا که او نیز مثل زاهد در بند خودی خویش است و این طغیان خودی که او را به مفاخرت و آناخیر گفتن* وامی دارد ناشی از زیرکی* فیلسوفانه است که فزونی جویی و بیشی طلبی نشان آنست و البته نمی تواند از عشق حقیقی ناشی باشد.

ث

۲۸۰

برای نیل به این عشق برتر که خودی را در آن گنجایی نیست باید

۱/۲۷۹ - ارزش میراث صوفیه ۱۸۳/

۲/۲۷۹ * الف: ۴۵۹۴/۳ ب: ۴۵۹۹/۳ پ: ۲۷۱۸/۵ ، ۲۱۹۲/۵ ، ۲۱۸۰/۵

ت: ۲۷۲۸/۵ ، ۲۷۳۰/۵ ، ۲۷۵۶/۱ ث: ۲۶۴۲/۲ ، ۳۲۱۶/۱ ، ۱۴۰۲/۴ و ۲۶۰/۶

هر عشقی را که مایهٔ پرورش خودی است رها کرد. ازین روست که در اولین داستان مثنوی، حکایت عاشق شدن پادشاه (§ ۱۷۹ ب)، کنیزک رنجور برای آنکه لایق عشق پادشاه شود می‌بایست عشق زرگر را فدا کند، اما رهایی ازین عشق پست که مایهٔ رنجوری اوست به ارشاد و تدبیر طبیب غیبی موقوف است. اینجا زرگر که فدا می‌شود رمزی از زرق و برق ظاهری و زیبایی جسمانی است و کنیزک که تصویری از روح سالک است، بی‌آنکه یک طبیب الهی کمک کند، نمی‌تواند از آرایش بیمار یهای خویش رهایی یابد. در قصهٔ آن پادشاهزاده هم که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود* و صورت دیگری از همین داستان کنیزک و زرگر را به بیان رمز عرضه می‌کند، تا وقتی عشق ناپاک از بین نمی‌رود به عشق پاک هم دسترس حاصل نمی‌آید.

الف

این نکته که مولانا داستان کنیزک رنجور را بلافاصله در دنبال ابیات نی‌نامه می‌آورد و آن را «نقد حال ما» می‌خواند اشاره به آنست که روح تا تعلقات حسی را فدا نکند از خود خالی نمی‌شود، چرا که آنچه این خودی را در وجود وی مجال بسط و توسعه می‌دهد چیزی جز همین تعلقات نیست. عشقی که از همان آغاز سرکش و تند و خونی است و هر که را شایسته نمی‌داند از خود رم می‌دهد و می‌گریزند* البته جایی برای بقای خودی در انسان باقی نمی‌گذارد و هر چه را بین وی و معشوق حجاب و فاصله می‌شود از سر راه برمی‌دارد. درست است که نیل به چنین عشقی هم امری خطیرست اما به کلی از دسترس انسان نیز خارج نیست و به هر حال از وصول بدان مأیوس نباید شد، چرا که به هر حال، با کریمان کارها دشوار نیست*.

ب

معهذا بدون خالی شدن از خویش نمی‌توان خود را برای چنین عشقی آماده یافت و به «نی» که رمزی از انسان کامل و عارف از خود رسته است تبدیل شد. اما کمال مطلوب عارف سالک هم که در راه عشق می‌پوید آن است که مثل این «نی» از خود خالی شود تا آن نغمه‌یی که از درون جانش بیرون می‌آید انعکاس صدای حق باشد و اشارت وَتَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي در قرآن (۲۹/۱۵) نیز به طور ضمنی نشان می‌دهد که انسان به خاطر همین نفخ روحانی در دست حق یا شیخ کامل به نایی می‌ماند و نوایی که در وی هست* از صاحب آن نفخ روحانی است.

پ

از همین جاست که مولانا در تفاوت قول حلاج که أَنَا الْحَقُّ گفت با دعوی فرعون که به تعبیر قرآن (۲۴/۷۹) أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى بر زبان آورد خاطر نشان می‌کند که قول حلاج صدای حق بود* و با دعوی فرعون تفاوت داشت. حلاج که از خود

فانی گشته بود این قول را درنوعی شهود و تجربه فنا به بیان آورده بود که نشان می داد از خودی او نشانی باقی نیست، هرچه هست حق است، چنانکه در قصه سبجانی گفتن با یزید* نیز قول سُبجانی ما اَعْظَمَ شَانِي که پیر بسطام بر زبان می راند انعکاس صدایی بود که حق در وی می دمید و با یزید در میان نه. مریدان غیرتمند و ساده دل هم که از این دقیقه غافل بودند وقتی به حکم اشارت شیخ وی را در آن غلبات شور و وجد که سبجانی می گفت خنجر می زدند در واقع خود را مجروح می کردند، چرا که گوینده آن سخن با یزید نبود تا از نیش خنجر آنها جراحت یابد و از شور و هیجان خویش بازایستد.

ت

۲۸۱

مولانا در مثنوی هیچ جا درباره عشقی که خود او را با شمس تبریزی مربوط می دارد (§ ۴۸ و مابعد) توجیه روشنی عرضه نمی کند. البته در جای جای مثنوی* مکرر* اشارتهایی* به شخص شمس و به عشق شمس دین هست و این اشارتها در مثنوی هم، مثل غزلیات دیوان کبیر، این عشق عجیب و شورانگیز را آکنده از هیجانهای روحانی توصیف ناپذیر نشان می دهد، اما آنچه توجیه این عشق را برای مخاطب امروزی مثنوی ممکن و مقبول سازد در کلام مولانا جز در اشارتهای مجمل و مبهم انعکاس ندارد.

الف

پیداست که مولانا حقیقت این حال خویش را مثل یک راز مقدس عمداً پوشیده می دارد. اما اینکه به مناسبت اشارت به چیزی از این ماجرای شورانگیز*، خوشتر می دارد که سر دلبران را در حدیث دیگران به بیان آرد* نشان می دهد که در بعضی حکایات مثنوی می بایست چیزی از انعکاس این حدیث را جستجو کرد.

ب

از جمله شاید آنچه در قصه وکیل صدر جهان که از بخارا گریخت و باز عشق صدر او را به بخارا آورد* از شور و بقراری این عاشق محنت کشیده نسبت به صدر بخارا بیان می کند، تصویری از تجربه عشقی خود او در حق شمس تبریز باشد؛ چنانکه در قسمتی از قصه ایاز و حجره داشتن او* نیز به احتمال قوی چیزی از غوغای مریدان برضد شمس را در نقل سعایت و توطئه امیران غماز برخلاف ایاز پاکباز تصویر می کند. این هم که در فیه مافیه^۱ ضمن یک عبارت عربی می گوید که عشق

۲۸۰/الف: ۳۰۸۵/۴ - ب: ۴۷۵۱/۳ - ۲۲۱/۱ - پ: ۵۹۹/۱ - ت: ۲۰۳۵/۵ ،

در حق زنی یا امردی عاشق را وامی دارد تا در حق معشوق ندلل کند و آیا محبت شیخ و محبت حق کمتر از این تواند بود؟ به نظر می آید جوابی باشد به کسانی که شور و بقراری وی را در عشق شمس به نظر انکار می نگرسته اند (§ ۳ پ) و مولانا در توجیه این تذلل در حق شمس، عشقی را که نسبت به این مرشد روحانی خویش دارد به طور ضمنی از مقوله محبت الهی می خواند.

پ

این عشق پر شور بیمانند که آنچه را مولانا «بیهشی خاصگان اندر آخص»^{*} می خواند در حال خود وی تصویر می کند، در عین حال از شمس چیزی مثل آن طبیب غیبی می سازد که در قصه پادشاه و کنیزک می آید. گویی درین قصه نیز مولانا سر دلبران را در حدیث دیگران مطرح می کند، چرا که اینجا در داستان خود مولانا، طبیب غیبی شمس است که بیمار وجود مولانا به ارشاد و تدبیر او از عشقی که به علم قال و لوازم جاه و قبول فقیهانه دارد رهایی و بهبود می یابد. در واقع به اتکاء همین تجربه شخصی است که واعظ و مفتی قونیه از علم رسمی که برای او حجاب وصول به حق و مانع از نیل به عشقی برترست و حکم زرگر را در بین کنیزک و پادشاه دارد نجات می یابد و این معنی را که پوزبند و سوسه و مانع انهماک در علم مرده ریگ نخوت انگیز اهل مدرسه عشق است و بس^{*}، و بدون رهایی از این وسوسه علم قال نمی توان خویشتن را مستعد دریافت محبت الهی کرد به تجربه در می یابد.

ت

به هر حال در قصه کنیزک و پادشاه تا آنجا که نقد حال گوینده مثنوی تواند بود به احتمال قوی زرگر علم ظاهر است و طبیب غیبی عبارتست از شمس. البته مولانا وقتی از عشق زرگر رهایی می یابد به عشق طبیب غیبی گرفتار می آید، اما اینجا طبیب غیبی مرتبه خلافت الهی دارد و خود مظهر و رمزی است از آنکس که غایت وجود کنیزک مولانا نیل به عشق اوست.

ث

اگر بعد از غیبت ناگهانی شمس نیز، مولانا طی سالها تصویر او را در وجود صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی می ستاید، از اشارت خود وی و از آنچه سلطان ولد بدان تصریح دارد برمی آید که در وجود زرکوب پیر و چلبی جوان هم آنچه می بیند تصویر شمس است، و عشق به شمس در وجود او عشقی است که عاشق را دایم از خودی خویش جدا می کند و تجربه خالی بودن از خودی خویش را که «نی» مظهر آن است برای وی نه یک «حال» گذران بلکه نوعی «مقام» ثابت و مستمر روحانی می سازد. به علاوه او را از بی حاصلی های علم بحثی که ناشی از عقل جزوی و مایه بسط و توسعه خودی است به قلمرو علم کشفی رهنمایی می کند که

علم نجات است و طریق بازگشت به حق.

ج

در واقع جلال الدین محمد وقتی علم ظاهر را که تمام خودی و خودبینی یک مدرس و فقیه نامجوی پرآوازه بدان وابسته است فدا می کند به «نی» از خود خالی گشته‌یی تبدیل می شود که آنچه در صدایش مجال انعکاس دارد در مثنوی نیز مثل غزلیات همه جا صدای شمس یا انعکاس صدای اوست. حتی وقتی حسام الدین را ضیاء الحق می خواند * در حقیقت به لسان رمز می خواهد به نحوی این معنی را تأکید کند که چون ضیاء چیزی جز نور شمس نیست *، ضیاء الحق نیز لامحاله پرتوی از نور شمس الحق خواهد بود که مولانا بارها در اشعار خویش شمس را بدین نام می خواند.

چ

به هر حال نقش شمس در معالجه روح مولانا و اینکه وی را از تعلق به علم ظاهری می رهاند و از طریق عشق وی را از خودیهایش خالی می سازد قابل ملاحظه است. آیا این نی که در ابیات «نی نامه» می نالد واز جدایی شکایت می کند چیزی از «غربت غربیه» [۲۳] مولانا را هم که علم قال او را از نیل به حال باز داشته بود (§ ۴۹ الف وب) منعکس نمی کند؟

ح

۲۸۲

اینکه مولانا حکایت پادشاه و کنیزک را نقد حال ما می خواند و در عین حال آن را تصویری ازین معنی نشان می دهد که تا وقتی وجود انسان از آرایش خودی و خودبینی پاک و خالی نشده است زنگاری برآینه قلبش هست و مرآت جانش غماز و روشنگر نیست *، حاکی ازین نکته است که داستان کنیزک در همان حال که سرزنگ زدایی از آینه را متضمن است سرّنی را نیز که شکایت و حکایت وی از جانی که از خودی خود رهایی یافته است حکایت دارد نیز به بیان می آورد. البته نی چون بالب دمساز خویش جفت گشته است گفتنی های بسیار دارد که به زبان سوز و اشتیاق آنها را اظهار می کند. اما وی وجودی است که از خودی خود خالی است و همین خالی بودن از خودی است که او را پړواک صدای دمساز خویش می دارد.

الف

عشقی که او از آن می نالد و آن را وسیله نیل به وصال می خواهد عشقی

است که برای رنگ و غرض نیست، علاقه‌یی است خالی از شایبه اغراض و آن را فقط کسی می‌تواند درک کند که از خودی خالی گشته باشد، چرا که عشق واقعی امریست که انسان را از توجه به خودی و اندیشه در باب سود و زیان خویش می‌رهاند و خودپرستی⁺ را در عاشق می‌کشد و به غیر پرستی⁺ منجر می‌کند، و البته چون تمام علت‌های ناشی از خودی و از وابستگی به سود و زیان و خیر و شر، مربوط به هستی خود ماست، عشقی که منجر به رهایی از خودپرستی و مایه تحقق غیر پرستی گردد چنانکه مولانا می‌گوید^{*} خود، طیب جمله علت‌های ماست.

ب

پس کنیزک که رنجورست طیب علت‌هایش البته عشق است. اما درعین آنکه رنجوری وی از عشق است، عشقی که او را بیمار کرده است نیز خود عشقی بیمارست: عشقی است که ناظر به رنگ و غرض است، از همین رو طیب جان بیمار نیست سهل است منشأ بیماری او هم هست. زیرا این عشق کنیزک را از خودی خود خالی نمی‌کند و چون او معشوق را به خاطر جمال ظاهرش می‌خواهد در واقع طالب لذت و کام خودست و تا وقتی طالب رنگ و جویای کام است از خودی خود پُر و لبریزست و بیماری او که در واقع بیماری خودی و خودنگری است اجتناب‌پذیر نیست و تا این خودی با اوست بیماری هم با اوست و همین بیماری او را از عشقی که انسان را مثل نی از خود خالی می‌کند محروم می‌دارد و آینه قلبش را هم تیره می‌سازد.

پ

اینکه رهایی کنیزک از عشق بیمارگونه خویش، عشق زرگر، و زنگ‌زدایی از جان وی که در دنبال همین رهایی برایش حاصل شدنی است به عشقی منسوب می‌شود که پادشاه را بدین کنیزک مربوط می‌دارد، نشان می‌دهد که نیل به این رهایی هم به جاذبه عنایت الهی موکول است و تنها کوشش و خواست انسان برای نیل بدان کافی نیست. کنیزک هم که تصویر روح انسان است مادام که عنایت الهی یک طیب غیبی را به معالجه‌اش نگمارد از خودی خود رنج می‌کشد و از نیل به عشقی که خود طیب جمله علت‌های ماست محروم می‌ماند.

ت

معهدا جریان قصه نشان می‌دهد که بیماری او را طیبیان مدعی نمی‌توانند علاج کنند، زیرا اینگونه طیبیان نیز برخودی که همان اتکاء آنها بر مهارت خویش و اعتمادشان بر علامات و اسباب است می‌تنند و چون نمی‌توانند خود را از این بیماری برهانند طبیعی است که نتوانند دیگران را از آن رهایی دهند.

ث

۲۸۳

بدینگونه مولانا از همان آغاز مثنوی به طور سر بسته نشان می دهد

که رهایی از خودی و علت های ناشی از آن نه با مجاهده و ریاضت شخصی ممکن است و نه هر مدعی بی بصیرتی می تواند انسان را در آن کار ارشاد و کمک نماید. این نکته که وجود یک طبیب غیبی ضرورت دارد تا کنیزک رنجور را علاج کند در واقع مبنای نظریه یی است که مولانا و سایر صوفیه در ضرورت و لزوم تسلیم به اشارت و ارشاد شیخ و مرشد دارند، و طرز معالجه این طبیب هم متضمن این معنی است که شیخ کامل خلیفه خداست، در نفوس مریدان و در هر چه بدانها تعلق دارد هرگونه تصرف کند جای اعتراض و چون و چرا نیست.

الف

باقی می ماند این مسأله که سعی طبیب غیبی در ریشه کن کردن خودی و آنچه منشأ تعلق بدان است تا چه حد ممکن است نفس را از ابتلاء به آنچه تمام علت های ما ناشی از آن است مصونیت بخشد؟ بدون شک عمده علت های انسان عادی ناشی از تعلق است که به «خودی» خویش دارد و از اینکه خود را محور و مرکز تمام احوال عالم و دگرگونی های آن می پندارد. این خودی در واقع سیل خروشان است که اگر جلوی آن را رها کنند همه چیز را تباہ می کند و اگر جلوی آن را سد نمایند قوت می گیرد و سد را هم درهم می شکند.

ب

از اینجا است که ریاضت شخصی و آنچه انسان از پیش خود یا براساس آنچه از اقوال مشایخ شنیده است در مجاهده با نفس انجام می دهد نمی تواند خطری را که از انفجار سد و جریان یافتن سیل ناشی است از بین ببرد. اما آنچه طبیب الهی در جلوگیری از آن انجام می دهد چون الهام الهی است موجب می گردد تا آنچه ممکن بود در پشت سد، سیل خروشان گردد قبل از آنکه به سد برسد در مجراها و آبراهه های دورتر جریان بیابد و سیل قبل از آنکه قوت گیرد از هم فروگسلد و با جریان یافتن در مجراهای دیگر بسا که خطر ناشی از سیل به برکت و نعمت ناشی از رشحۀ ملایم جویبار تبدیل یابد.

پ

لیکن این کاری است که مجاهده شخصی از عهده آن بر نمی آید و برای نیل بدان تسلیم به اشارت طبیب غیبی لازم می شود، و البته در مقابل آنچه این طبیب الهی تشخیص می دهد و آنچه در طرز معالجه به کار می بندد نیز بی چون و چرا باید تسلیم شد. در اینجا معالجه طبیب غیبی، هم از حیث طرز تشخیص بیماری با طرز کار طبیبان عادی تفاوت دارد و هم از لحاظ نوع درمان. چرا که طرز تشخیص او نوعی روانکاوی است که قرن ها قبل از زیگموند فروید نظیر آن را در شرق از ابوعلی سینا و

اطباء بغداد نقل کرده‌اند [۲۴]، و بر طرز معالجات رسمی، عصر که متکی بر توجه به اسباب و علامات [۲۵] ظاهری است مبتنی نیست بلکه از نوع معالجات روحانی است که مشایخ صوفیه در تعبیر منامات و تفسیر واقعات مریدان خویش به کار می‌برده‌اند.

ت

نظریه تربیتی صوفیه که مبتنی بر ضرورت نظارت مستقیم شیخ در احوال مرید و الزام او بر رعایت چله‌ها و عرضه کردن واقعات و رؤیاها بر شیخ و پیروی از ارشاد و هدایت اوست نیز مبتنی بر همین طرز معالجه است. اینکه شیخ هر یک از مریدان را بر حسب استعداد وی به خلوت می‌نشانند یا وی را به ریاضت‌های مناسب وامی‌دارد و به واقعات و منامات آنها در خلوت توجه و اشراف نشان می‌دهد نیز حاکی از نوع خاصی «روانکاوی» است که شیخ به وسیله آن، عقده‌های روانی مرید را «حل» می‌کند و آنچه را درباره هر یک از مریدان مایه بیماری روانی یا اخلاقی او و مانع نیل او به کمال از خود رهایی می‌شود، تشخیص می‌دهد و برای معالجه بیماری خاص او درمان مناسب در نظر می‌گیرد. این درمان مناسب در آنچه به قصه رمزی پادشاه و کنیزک مربوط است سعی در ریشه کن کردن عشقی است که در او ریشه دارد، و چون از نوع عشق مبنی بر خودی است، و زرگر در واقع رمزی از همین «خودی» کنیزک و مظهر تمام تعلقات او به عالم زرق و برق و دنیای رنگ و بوی حسی است، در وجود کنیزک موجب عروض و غلبه بیماری شده است.

ث

طیب الهی در اینجا به کشف عقده‌یی که موجب بیماری است و اظهار آن ممکن است بیمار را از یک مورد خاص برهاند اما مصونیت وی را از ابتلاء به موردی مشابه یا مغایر تضمین نمی‌کند اکتفا نمی‌نماید، ریشه کن کردن عاملی را که موجب پیدایش این عقده است نیز لازم می‌داند. ازین رو در طرز درمان بیمار از حدی که برای طیب عادی معهود و مجازست تجاوز می‌کند. این بدون شک از آن روست که اینجا نظر به نوعی «درمان نمونه» دارد و ناظر به مورد خاص مذکور در داستان نیست. به این جهت آنچه را «عقده» کنیزک ناشی از وجود آنست و عبارت از وجود زرگرست نخست برای وی دسترس پذیر می‌کند، اما با دارویی که بعد پنهانی به خورد او می‌دهد جمال ظاهرش را تدریجاً از بین می‌برد تا کنیزک را از عشق او که عشق به رنگ است و به قول مولانا اینگونه عشقی در واقع ننگ است نه عشق*، اندک اندک رهایی می‌دهد.

ج

پیدا است که کشتن این زرگر بردست حکیم، کشتن رمزی است و حکیم الهی که خود رمزی از وجود شیخ است در واقع با نشان دادن چهره زشت نزار

«خودی»، که صورت رنگ باخته و هیئت پژمرده و نفرت انگیز رنجور زهر خورده به زهر خو کرده تصویری از آن است، کنیزک را از تعلق فوق العاده‌یی که به «خودی» بیمارگونه خویش دارد و منشأ عقده و موجب بیماری روانی او نیز همانست می‌رہاند و درواقع از ابتلاء به هر مورد مشابه دیگر هم به او مصونیت می‌دهد و بدینگونه روح را، که کنیزک رنجور تصویری رمزی از وجود آنست، زنگ زدایی می‌کند و آماده قبول عشقی می‌نماید که عشق ملک و عشق حق است و برخلاف عشق زرگر تصویری از خودی او نیست.

چ

۲۸۴

اینکه داستان کنیزک رنجور تصویری از حال ما و به تعبیر مولانا، خود حقیقت «نقد حال ماست»^{*} درواقع از آنروست که انسان تاوقتی در بند سیم و بند زر^{*} باقی است و به عشقی که در آن، جمله معشوق است و عاشق پرده‌یی^{*} نرسیده است از خود خالی نیست و نمی‌تواند مثل نی مولانا مشتاق اصل خویش گردد و چنانکه پیام نی و تعلیم اهل طریقت بروی الزام می‌کند، بازجوید روزگار وصل خویش^{*} این رهایی از خویش و تسلیم به عشقی که «خودی» در آن فانی می‌شود بدون شک جوهر تعلیم مولانا است، حتی وقتی علامه قطب الدین شیرازی (وفات ۷۱۰) حکیم و طبیب و منجم و فقیه معاصرش، که مولانا به زحمت و با کراهیت راضی می‌شود او را بپذیرد و کنجکاوی عالمانه ناشی از بلفضولی او را در باب خود و طریقت خود ارضاء کند، از وی، در پایان ملاقاتی که قطب الدین با اصرار اما ظاهراً بیشتر به قصد امتحان مولانا جلال الدین آن را از وی خواسته است و مولانا درطی آن جز با کنایه و تعریض سخن بر زبان نمی‌آورد، می‌پرسد طریقه شما چیست جواب می‌دهد طریقه ما مردن است، تا نمیری نرسی^۱.

الف

درین ملاقات، قطب الدین را با آنکه درقونیه به حوزه شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) هم پیوسته بود مولانا مظهر علم قال تلقی می‌کند و به همین جهت ملاقات او را از مقوله کنجکاوی بلفضولان^۲ اهل بحث می‌شمرد و تا آخر مجلس با سعی در حفظ و التزام سکوت او را از فواید انفاس خویش محروم می‌دارد و در پایان با نقل حکایت صدر جهان با فقیه^۲ وی را از غرور عالمانه‌یی که دارد ملامت لطیف می‌کند. حکایت درباره صدر جهان بخارا است [۲۶] که هرچند محتاجان از

هر طبقه را که هریک روزی خاص بر سر راه وی می ایستادند چیزی می داد، به کسانی که به زبان از وی سؤال می کردند چیزی نمی داد. وقتی فقیهی به همین سبب از عطای وی محروم ماند و هر حیلہ‌یی کرد تا در بین طبقات دیگر و در هیئت و لباس آنها چیزی از صدر بستاند موفق نشد تا خود را مرده ساخت و صدر چون جنازه‌یی را بر سر راه یافت چیزی برای دفن و کفن او انداخت و وقتی فقیه سر بر آورد و به خواجه خاطر نشان کرد که به هر حیلہ بود از تو چیزی گرفتم، صدر جواب داد تا نمردی چیزی از ما به تو عاید نشد.* حکایت در عین حال نشان می دهد که طالب سالک تا از خودی خود جدا نشود نمی تواند محل عنایت و قبول یابد، و مولانا با این قصه بلفضولی قطب الدین را درخور نقد نشان می دهد. باری، ملاقات به احتمال قوی بعد از سنه ۶۶۷ که قریب به آن تاریخ قطب الدین در بغداد به صحبت محمد بن السکران البغدادی (وفات ۶۶۷) رسید باید روی داده باشد.

ب

اما قطب الدین که در طفلی خرقة تبرک از دست شیخ نجیب الدین بزغش شیرازی (وفات ۶۷۸) پوشیده بوده چند سالی قبل از ملاقات محمد بن سکران و عزیمت به روم هم، چنانکه خود وی در خاتمة درة التاج، قطب چهارم، تصریح می کند، خرقة ارادت از دست محیی الدین احمد بن ابی المعالی از خلفاء مشایخ کبرویه گرفته بود (حدود ۶۶۴) و در همان ایام اقامت در قونیه هم (بعد از ۶۶۷) چنانکه باز خود وی تصریح می کند از شیخ صدر الدین قونوی تربیت و ارشاد می یافت، حتی نزد شیخ صدر الدین هم تلمذ کرد و بعد از وفات او که اندک مدت بعد از وفات مولانا جلال الدین روی داد، یکچند در بلاد روم به شغل قضا اشتغال داشت. مع هذا خرقة ارادت محیی الدین و تربیت شیخ صدر الدین هم ظاهراً وی را از استغراق در علم قال و از غرور و رعوتی که ناشی از آن است باز نداشت، چرا که حتی سالها بعد، وقتی قطب الدین از روم به مصر رفت (۶۸۱) و سپس از راه روم و شام به تبریز بازگشت، با آنکه قسمت زیادی از بقیة عمرش را بنابر مشهور در عزلت گذرانید، از علم قال باز نیامد. شاید هم شهرت عزلت و انقطاع او در آن مدت ناشی از اقدام وی به شرح حکمة الاشراق بود که استغراق در آن التزام عزلت و انقطاع منقول از شیخ اشراق را بر هر طالب و شارح متأله^۳ الزام می کند.

پ

به هر حال قطب الدین نه فقط قسمت عمده آثار علمی خویش از جمله شرح قانون و درة التاج را در همین ایام عزلت (از ۶۸۲ به بعد) تصنیف کرد بلکه در همین ایام عزلت و انقطاع هم، چنانکه از مقدمه تحفة السعدیه و شرح قانون وی برمی آید گرفتار سودای «علم» و غرور ناشی از آن بود، و نه فقط با امراء و وزراء و اعیان عصر

ارتباط داشت بلکه در علم هم بالحنی غرور آمیز خود را سرآمد ابنای دهر می دانست. با چنین سودایی بود که وی ظاهراً به قصد امتحان مولانا جلال الدین و اختبار از پایه علم وی، در قونیه از گوینده مثنوی وقت ملاقات خواست، و پیداست که مولانا درباره قصد او اشتباه نکرده بود. اینکه در طول ملاقات، جز در پایان آن که حکایت صدرجهان و فقیه را برایش نقل کرد، حاضر نشد چیزی به او افاضه کند حاکی است از نفرت مولانا از ارباب قال و اینکه وی را از خودی و خودبینی ممتلی می دید و به همین سبب، مثل آنچه گوشیار منجم [۲۷] در باب یک شاگرد مغرور عمل کرد، وی را از فواید صحبت خویش محروم داشت و او را در بیماری عجب و غرور ناشی از خودی خویش رها کرد.

ت

۲۸۵

به هرحال مولانا، چنانکه قصه فقیه و صدرجهان در مثنوی و در تقریری که خود وی از آن قصه در طی ملاقات قطب الدین برای او نقل نمود نشان می دهد، علم قال را حجاب راه سالک تلقی می کند و هر چه را مثل اینگونه علم موجب بسط خودی باشد مانع از نیل به کمال می یابد، چرا که کمال در نظر او، چنانکه خودش درین حکایت و در جای جای مثنوی و غزلیات دیوان کبیر تصریح می کند، مقدمه و شرطش فنای از خودی است، یعنی مرگ پیش از مرگ (§ ۱۰۵) در مفهوم سلوکی آن.

الف

این فنای از خودی که تعدادی از قصه های دیگر مثنوی از جمله قصه طوطی و بازرگان، قصه اعرابی و خلیفه، قصه فقیه و صدرجهان و جز آنها هم به نحوی متضمن الزام آن است از طریق عشق حاصل می شود و مولانا که این عشق را شرط نیل به مرتبه رهایی از خود می خواند، خودی عاشق را در وجود معشوق فانی و مستهلک می کند و کمالی را که غایت سلوک است در همین رفع اثنیت و نیل به وحدت و اتحاد ناشی از فنا نشان می دهد.

ب

البته عشقی که در آن خودی نفی می شود مایه کمال است و به کاملان راه و کسانی که مستعد ادراک کمال هستند اختصاص دارد. اما عشقی هم هست که

۲۸۴/۱ - مناقب افلاکی ۱۷۶/۱ ۲ - الجواهر المضية ۱۲۴/۲ ۳ - شرح حکمة

الاشراق ۵۶۱/۴ - بوستان، باب چهارم، حکایت ۱۴

۲۸۴/۲ * الف: ۳۵/۱ ، ۱۹/۱ ، ۳۰/۱ ، ۴/۱ ب: ۳۷۹۹/۶

در آن، خودی به کلی نفی نمی‌شود و درعین حال مثل پلی است که با عبور از آن می‌توان به مسیر جاده کمال راه یافت. وقتی عشقی که کنیزک رنجور به زرگر دارد بازایل شدن زیبایی زرگر از قلب کنیزک زایل می‌شود (§ ۲۸۳ چ)، این معنی نشان می‌دهد که عشق مربوط به صورت هم متوجه به مجرد صورت نیست. نه آیا عشق مردگان پایدار و پاینده نیست (§ ۲۷۱ ت) و زرگر که مُرد، اگر هم جمال ظاهریش درجسم بیروح وی برجای می‌ماند، باز عشق کنیزک زایل می‌شد؟

پ

مولانا در بیان این معنی جای دیگر می‌گوید که حتی عشقهای صورتی هم بر مجرد صورت و روی معشوق محدود و منحصر نیست*، چرا که وقتی جان از این روی و صورت زایل می‌شود دیگر عشقی هم باقی نمی‌ماند. به علاوه عشق ذوقی است که خاص انسان واقعی است و چنان نیست که هر موجودی حس دارد و به محسوس دیگر گرایش می‌یابد این گرایش او از مقوله عشق واقعی باشد*. پس عشق که خاص انسان است هر چند از آنگونه هم که کاملان راه را به فنای از خودی نایل می‌کند نباشد باز محدود به مجرد حس و صورت نیست، و از همین روست که در راه عشق به هر حال مجاز قنطره حقیقت می‌گردد و حتی عشقی که مبنی بر توجه به خودی است به ماورای خودی می‌کشد و مایه نیل به کمال می‌شود. از همین جاست که مولانا حتی عشق کنیزک را که متوجه به زرگر و رمزی از عشق به عالم ظاهرست درین قصه کنیزک مایه کمال نشان می‌دهد، و خود وی تصریح می‌کند که عاشقی خواه متعلق به دنیای حسی باشد و خواه به ماوراء آن مربوط باشد، عاقبت ما را بدان سررہبرست*

ت

البته جاذبه کششی که عاشق را از این سوی قنطره بدان سوی می‌کشد و برای وی مجاز را به حقیقت تبدیل می‌نماید در عشق الهی هم مثل عشق انسانی «دانش» است، اما دانشی که از «مناسبت قدیمه» ناشی است (§ ۲۷۰ پ) و ربطی بدانچه «علم بحثی» می‌خوانند و دانش دنیوی محسوبست ندارد. ازین رو تعلیم مثنوی در واقع درس عشقی است، اما عشقی که او تعلیم و تلقین می‌کند با علمی که رعونت و غرور ناشی از آن، خودی را در انسان بسط می‌دهد و از نیل به فنای از خودی مانع می‌آید، سازگار نیست.

ث

۲۸۶

اگر تعلیم مثنوی در آنچه به الهیات، جهان‌شناسی، و شناخت

انسان مربوط است نظام مرتب به هم پیوسته و مضبوطی را، حتی در حد آنچه در فصوص الحکم شیخ محیی الدین بن عربی (وفات ۶۳۸) و تعلیم مکتب وحدت وجودی شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) مشهود است القاء نمی کند نه فقط سبک بیان خاص آن که شیوه بلاغت منبری است (۶۳۸ ب و مابعد) تاحدی مقتضی این امرست بلکه این نکته مخصوصاً از آن روست که مولانا در مثنوی چندان به جنبه نظری عرفان نظر ندارد، می خواهد طریقه عرفان عملی را تعلیم کند، و مثنوی را در واقع برای آن نمی سازد تا حمایل کنند و از برآویزند بلکه تا زیر پای نهند و بر آسمان برآیند (§ ۲۶۴ ب).

الف

بدینگونه، مخاطب مثنوی عقل بحثی که صوفیه آن را به فضولی و چون و چراجویی منسوب می دارند نیست، عقل کشفی است که بروحی و نبوت اعتماد دارد و چون و چرای «باحث» و «مفلسف» وی را از تسلیم بدانچه مضمون وحی و شریعت انبیاست منصرف نمی دارد. در برابر چنین مخاطبی البته گوینده بیشتر به حاصل کلام خویش که نیل به عمل و تقرب به حق است نظر دارد و از اینکه اجزاء کلام در نظام مضبوط واحدی قابل تلفیق نباشد و در برخی جزئیات تناقض هایی ظاهری یا واقعی به نظر رسد و احیاناً اشکالهایی که ناشی از عدم اعتماد تام یک مخاطب نااهل بر مضمون وحی است پیش بیاید پروایی ندارد.

ب

باری این اعتماد تام بر مضمون وحی که اوج مراتب یقین (§ ۱۰۵ گ) سالکان طریقت الهی را شامل می شود البته از علم بحثی و از آنچه با مواضع متکلمان و اقوال باحثان مفلسف مربوط است حاصل نمی شود و قیاس و برهان اهل کلام، اگر هم درین مباحث عقل را قانع کند، دل را آرام نمی تواند کرد.

پ

ازین رو مولانا به آنچه آن را عم بحثی و تقلیدی می خوانند با نظر کوچک شماری می نگرد. زیرا این علم به جای آنکه عالم را به معلوم برساند معلوم را در زیر پرده بحث و دلیل مستور می سازد و در واقع آن را مخفی و مجهول می کند. چیزی که این پرده را برمی دارد و جایی برای حجاب بین عالم و معلوم باقی نمی گذارد علم کشفی و تحقیقی است که با وحی انبیا تجانس دارد، و به همین سبب علم کشفی وحی را نفی نمی کند و محل تردید هم نمی یابد.

ت

معهدا علم بحثی هم در نزد مولانا خود از وحی انبیاء مأخوذست * چنانکه طب و نجوم را به اعتقاد وی عقل انسانی استخراج نمی کند، آن را از صاحب وحی تلقی می نماید و بعد از اخذ و تلقی مبادی و اصول به بسط و توسعه آن می پردازد *. در واقع مسلمین حکماء یونان را هم از طریق لقمان و فیثاغورس و انبأذقلس مستفید

از مشکات نبوت و ملهم از تعلیم داود نبی و اقوال انبیا می شمرده اند. این قول، که ظاهراً میراث یهود اسکندریه در عهد هلنیستی باشد، در قرون وسطی در نزد آباء کلیسا و اهل حکمت اسکولاستیک هم شایع بوده است و گه گاه وقایع مذکور در تورات و اخبار انبیاء مثل طوفان نوح و قصه شمشون را هم با اساطیر منقول از یونان قدیم منطبق می کرده اند [۲۸]. اینکه مولانا طب و نجوم را میراث انبیاء می خواند در حقیقت قولی است که اهل حکمت و خبر هم آن را هرگز با دیده تردید و انکار نمی نگریسته اند.

ث

با اینهمه در نزد مولانا، علم بحثی هر چند مأخوذ از وحی انبیاست چون به هر حال به امور راجع به معیشت مربوط است به ماوراء آنچه به عالم حس تعلق دارد نمی تواند نفوذ کند. ازین رو برای آنکس که به عالم حسی و آنچه بدان تعلق دارد اکتفا نمی کند اعتباری ندارد، و به آنچه وحی انبیا مخصوصاً از برای آن نازل شده است و عبارت از نیل به نجات نهایی است مربوط نیست. این نکته هم که انبیا آمده اند تا خیر و شر خلق و حق و باطل را از هم جدا سازند* با آنچه آنها از اصول علم بحثی تعلیم کرده اند ارتباط ندارد، مربوط به امریست که تعلق به ترکیه نفوس و تصفیه قلوب خلق دارد. قبول و تصدیق اقوال آنها درین امور هم از طریق عقل بحثی دست نمی دهد، ایمان قلبی می خواهد که شرط نیل به علم کشفی و سروحی همان است.

ج

به علاوه علم بحثی چون تعلق به معیشت دنیا دارد و به ماوراء دنیا که قلمرو علم کشفی است نمی تواند نفوذ کند علم بنای آخور محسوبست، که در واقع عماد زندگی و بقای هرگونه حیوان هم هست* و هر چند به قول مولانا به خاطر استبقای حیات آن را «رموز» هم می خوانند، با آن به معرفت حق و منازل سالکان طریق نمی توان راه یافت. احوال قلوب و عجایب و اسرار آن امری است که با هندسه و نجوم آن را نمی توان شناخت و اینهمه، سرنی است که، صاحب دل داند آن را با دلش*.

چ

به همین سبب زیرکان دنیاجوی که آنچه را ورای علم رسمی است و به عوالم و احوال عشق مربوط است سرسری می نگرند و حقایق آن اسرار را درک نمی کنند* علم خویش را حجاب راه خواهند یافت، حال آنها شباهت به حال خفاش دارد که چون چشمش به نور روز انس ندارد روزها هم در ظلمت شب می ماند. کسانی نیز که علم بحثی آنها را از دریافت نور ایمان محجوب می دارد مثل خفاش به ظلمت شک و تردید التجا می کنند و به جای آنکه تسلیم جاذبه نور گردند به ظلمت چون و چرا پناه می برند* و دراین چون و چرا هم حالشان به حال آن مرغ

می ماند که روز و شب بند دامی را می بندد و می گشاید و همه عمر خویش را درین گره کاری خرج می نماید* و در جستجوی آنچه وی آن را راه رهایی می پندارد از پرواز در اوج ها که تحقق رهایی بدانست باز می ماند.

ح

همچنین این عقده گشایی ها که اهل علم بحثی دارند ناخن های زهرآلودی است که چهره جان آنها را می خراشد و مجروح می کند، و حال آنها در ینگونه بحثهای لطایل شباهت به حال جوینده ابله گونه یی دارد که برای کاویدن زمینی که از آن بهره هم نمی تواند یافت، در حدّث کرده است زرین بیل را*.

خ

سیاری از اشکالهایی هم که در علم بحثی و رسمی مطرح می شود در واقع اعتراض های سوفسطایی وار و بی حاصل است و به سؤال کسی ماند که چون در تقریر قواعد اغراب فاعل و مفعول در نحو عربی، برایش عبارت معروف ضَرْبَ زَيْدٌ عمروأرا که شاهد و مثال قدیم و متداول در نزد تمام متعلمان نحو [۲۹] محسوبست مثال آرند، درک مقصد را رها کند و در گوینده آویزد که این ضرب برای چه بود و عمرو چه کرده بود تا مستوجب این زدن گشته بود. یا چون خواهند به وی فن شطرنج آموزشند، وقتی برسبیل تعلیم گویند این خانه تعلق به رخ دارد سؤال پیش آرد که رخ این خانه از کجا یافت، آن را خرید یا از میراث پدران بدورسید*؟

د

بدینگونه، اشکالهای بی حاصل علم بحثی اهل کلام را که در ظاهر طالب حقیقت است از نیل به حقیقت منصرف می دارد و گویی مفلسف باحث چون چشم باطنش تاب نور حقیقت را ندارد با اینگونه بحثها خود را در ظلمات شک و اعتراض مشغول و منصرف می نماید و از ادراک نور که با عقل وحیی بدان می توان رسید محجوب می ماند. به علاوه آنچه این علم بحثی و تقلیدی را مایه وبال جان می سازد* مخصوصاً این نکته است که باحث مدعی آن را وسیله جلب دانه و صید عامه می نماید. از همین روست که آنکه طالب اینگونه علم است از نفور مستمع و عدم اقبال عام ناخرسند می شود و در واقع همواره وجود خلق بین او و حقیقت که کمال مطلوب واقعی علم است حجاب خواهد بود.

ذ

۲۸۷

در حقیقت آنکس که در قیل و قال علم بحثی عمر سر می کند علم را برای آن نمی خواهد تا او را از تنگنای عالم حس که غربتکده دل و زندان روح

۲۸۶/۲* ث: ۱۲۹۴/۴ ، ۱۲۹۷/۴ ج: ۲۸۴/۲ چ: ۱۵۱۸/۴ ، ۱۵۲۰/۴ ح: ۲۳۲۷/۲ ذ: ۳۶۲۷/۲ د: ۵۵۹/۵ خ: ۳۷۳۵/۲ ، ۲۱۸۳/۴- ، ۲۷۶۱/۵- ۵

اوست بیرون آرد، برای آن می خواهد تا او را در همین محدودهٔ دنیای حس پایبند شهرت و اعتبار بین خاص و عام سازد*. پیداست که این علم تقلیدی جز آنکه طالب را به خلق مشغول و از حق منصرف سازد حاصلی ندارد. آنچه می تواند انسان را به حق هدایت کند علم تحقیقی است که مبنی برشهود و کشف است و طالب و خریدار آن هم حق است، عام خلق نیست*.

الف

پس علم بحثی چون ناظر به جلب خلق و طالب شهرت در بین عامه است انسان را دچار پندار می کند و چون سنگی بر بال جان می آویزد و آن را از پرواز باز می دارد. اهل حس که خویش را به اینگونه علم مشغول و خرسند می دارند در غرور پندار خویش حال اطفالی را دارند که در بازیهای کودکانه دامنهای را به دست می گیرند و از سودای خیال چنان می انگارند که عنان مرکب تیز پویی را در کف گرفته اند و می تازند. اما چون پایان این بازی که انقضای حیات دنیاست در رسد عمر در باختگان درمی یابند که اشتغالشان همه به وهم و گمان بوده است و علم آنها حکم همان گوشه های دامن را داشته است که اطفال آن را مَرگَب پنداشته اند و در واقع با آنکه حَمال و مرکوب آن بوده اند خویش را محمول و راکب آن گمان برده اند. غافل که درین عرصه، محمولان واقعی کسانی بوده اند که تکیه بر علم حسی و بحثی نکرده اند و چون نظر به ماسوی نداشته اند تازان از نه طبق افلاک هم گذشته اند*.

ب

این توجه به ماسوی و علاقه به جاه و شهرت که آفت عمدهٔ علم بحثی و تقلیدیست امریست که علم اهل حس را حجاب ادراک آنها می سازد. اما آنچه علم کشفی را وسیلهٔ نیل به حقیقت می سازد انقطاع آنست از هرگونه تعلق و از هرشائبه یی که علم را به شواغل حسی مصروف می دارد. برای نیل به این مرتبه است که سالک طریق باید خود را از هرگونه تعلقی رها سازد و مثل آهنی که نخست از آهنی بیرون می آید تا آنگاه آینهٔ روشن شود [۳۰] وی نیز خود را از تمام اوصاف «خودی» خویش عاری می سازد تا علم واقعی بی واسطه بروی افاضه شود، بی کتاب و بی مُعید و اُوستا*. نیل به این نور یقین هم البته وقتی ممکن خواهد شد که توجه به ماسوی بین انسان و خداوند مانع و حجابی نباشد و علاقه به جلب مشتری و کسب جاه جوینده را از حصر توجه به حق مانع نیاید.

پ

به علاوه در آنچه به مباحث راجع به الهیات و عالم ماوراء حس مربوط می شود علم بحثی با اتکاء بر برهان عقلی که مستند اوست هیچ مشکلی را حل نمی کند. گویی در تنگنای عالمی که وجود ما را در ظلمت ابهام و حیرت مستغرق می دارد، جاهل عامی که ایمان دارد مثل آن اعرابی که جوال ریگ را با جوال

گندم بر شتر بار کرده بود و این اندازه نمی دانست که برای عدل آوردن بار کافی است نیمی از تنگ گندم را در جوال دیگر بریزد*، در درون حجره تنگ دنیای ادراک خویش آن اندازه مجال و فضا دارد که بتواند دست و پای خود را به حرکت درآورد و در قید جبر مطلق نماند. اما فیلسوف که وسوسه شبهه و مغالطه و برهان و قیاس دنیای ادراکش را محدود به حس و آنچه منجر بدان است می دارد، در این تنگنای جبر و اضطرار دنیای حسی مجال هیچ گونه جولان و حرکت هم ندارد و جز آنکه دایم سرگیج خسته خویش را بر دیوار نفوذ ناپذیر دنیای واقعیات جبری بکوبد کاری نمی تواند کرد.

ت

داستان اعرابی و جوال ریگ که طی آن مولانا از زبان اعرابی جاهل زیرکی مرد فیلسوف را به باد طعن می گیرد و اصل آن ظاهراً از حکایات عامیانه مأخوذست نشان می دهد که برای نیل به مال و نعمت دنیا هم عقل و ذكاء فوق العاده زیرکان عالم ضرورت ندارد و گه گاه جاهل ابله چنان بهره‌ی از مال و نعمت می یابد که عاقل زیرک در آن حیران می ماند، چنانکه اعرابی نادان که نمی داند بارگندم خویش را در دو جوال عدل بریزد و لازم نیست جداگانه جوال ریگی را عدل و سربار جوال گندم سازد، وقتی فیلسوف عاقل را که نکته آموز اوست از هر گونه مال و نعمت بی بهره می یابد، دانش و زیرکی او را به باد طعن و استهزاء می گیرد و به طور ضمنی به او نشان می دهد که نیل به دنیا هم حاجت به توفیق و مشیت دارد، با حيله و تدبیر عقل به آن نمی توان رسید. آیا این قصه درعین حال نیشخند زیرکانه‌ی هم به بیعدالتی‌های حاکم در جامعه، که خود بر نظامات ناشی از عقل جزوی و علم بحثی مبتنی است، دربر ندارد؟

ث

۲۸۸

باری علم، مادام که مایه نیل به نجات نباشد و طالب را در دام جاه و شهرت اسیر هم سازد، البته فایده ندارد. ازین روست که از این همه انواع دانش آنچه در روز مرگ می تواند مایه نجات شود دانش فقرست* که همان علم اهل مکاشفه و سلوک است، و البته حکایت نحوی و کشتیان (۱۸۰ پ) هم در مثنوی* همین معنی را تمثیل می کند. وقتی درینجا مرد نحوی با غروری که خاص ارباب علوم بحثی و لفظی است از کشتیان سؤال می کند که آیا هیچ با علم نحو

آشنایی دارد و او را به سبب عدم آشنایی با آن به باد طنز و افسوس می گیرد، کشتیان هم در یک لحظه طوفانی و پرخطر، به وی خاطرنشان می سازد که با علم نحو نمی توان از گرداب فناجست، باید با علم محو که مهارت در فن شنا آن را تمثیل می کند آشنا بود، و بدینگونه فحوای قصه نشان می دهد که تا انسان از بار علم های غرور انگیز و بیفایده سبکباری نیاید نمی تواند امواج گرداب خطر را از سر بگذارند. مضمون قصه غالباً بیحاصلی غرور اهل علم و جاه را معلوم می کند و نظیر آن به صورتهای مشابه در کلام سایر اهل نظر هم آمده است [۳۱]. اما مولانا از نقل آن نتیجه می گیرد که برای نجات روح دانش بحثی که علم نحو در اینجا رمز آن محسوبست [۳۲] فایده ندارد، آنچه در موج خیر طوفان حیات انسان را می تواند از هلاک و ضلال نجات دهد دانش محوست، که دانش فقر تعبیری دیگر از آنست و در آن سالک خودی خود را به دریا می افکند، به حقیقت فقر تحقق می یابد، ودست و پا زدن عقل جزوی را که با چون و چراهای علم بحثی وی را از نیل به حقیقت مانع می آید رها می کند تا در بحر حقیقت محو و فنا شود و به بقاء بعدالفنا که حاصل این فقر و محوست نایل بیاید.

الف

بدینگونه، نجات نهایی هر چند از علم حاصل می شود اما آن علم معرفتی است که شک و تردید و چون و چرا ی اهل بحث در آن راه ندارد، علمی است که با یقین مقرون است و از طریق رؤیت و مکاشفه حاصل می آید. این است سرآنکه مولانا مثنوی را وسیله تعلیم و تلقین عرفان عملی می خواهد، نه عرفان نظری که در قونیة عصر وی حوزه شیخ صدرالدین قونوی و حلقه درس فصوص و فکوک آن را تعلیم می کند و به اعتقاد مولانا برای نیل به نجات فایده یی ندارد و جز دعوی و طامات که مایه اشتغال خاطر اهل قشر و بیخبران از حقایق و اسرار قرآن است (۱۷ب و مابعد) حاصلی نمی آرد.

ب

در واقع آنچه عطای عطارد (§ ۳۳۱ ت) محسوبست و هر چه ناشی از تعلیم دفتر و کتاب است تالب گور بیشتر با انسان نیست، و مادام که انسان سخره استاد و شاگرد کتاب است جز خیال حرص و شهوت از علم حاصلی ندارد. چیزی که مایه نجات او تواند شد علمی است که موسی از تلقی وحی حاصل کرد و فروغ آن را در جیب و گریبان یافت * و به مرتبه اشراق یقین نایل آمد. اما علمی که از کتاب حاصل می آید مایه یقین قطعی نیست و از همین روست که نیل به نجات از آن حاصل نمی شود.

پ

۲۸۹

به علاوه نیل به یقین برای آنکس که ادراک ظاهر چنبره دید اوست و همین نکته بینش او را محدود می‌دارد ممکن نیست. در تقرر این دعوی مولانا حال فرعون را بوجه مثال یاد می‌کند* که چون خود سراپا زرق و مکر بود از آنجا که در چنبره حس و ادراک خود اسیر بود، حال موسی را نیز از حال خویشتن قیاس گرفت و چون چیزی شبیه به حال خود در مورد وی گمان برد نتوانست بر حقیقت حال موسی وقوف یابد. اگر وی آنگونه که موسی بروفق روایت مثنوی به وی توصیه می‌کرد، موسی را از نظرگاه موسی می‌دید در وجود وی چیزی جز عشق نمی‌یافت و نسبت به او کینه و دشمنی نشان نمی‌داد.

الف

اما برای آنکه فرعون بتواند موسی را از آن منظر که نظرگاه اهل یقین است بنگرد می‌بایست از تنگنای چنبره حس خویش بیرون آید. در آن صورت و رای دنیای حس ساحتی بس گشاده می‌یافت و آنجا به مرتبه‌یی از یقین می‌رسید که گویی تمام وجود وی چشمی بینا می‌شد و سراپای وجودش مستغرق شهود و مکاشفه می‌گشت، و این برای او ممکن نبود.

ب

شرط نیل به این مرتبه برای عارف سالک هم رهایی از بند خودی و پاکی از آرایش غبار حسی است. مولانا جامه شویی صوفیان را که درین باب مراقبت و دقتی تا به حد وسواس دارند [۳۳]، رمزی از همین امر می‌داند که می‌بایست آرایش حس را از خویش بشویند* و بدینگونه به اوج مرحله یقین که عبارت از مکاشفه است و حکم عیان را در مقابل خبر دارد نایل آیند: مرتبه‌یی که مقام موسی است و امثال فرعون، هر چند آنها نیز مثل موسی معنی را که عبارت از حق است طالب وجو یا باشند*، چون در عالم حس توقف دارند نمی‌توانند بدان دست بیابند و حتی نیل به مجرد ایمان هم برخلاف آنچه بعضی پنداشته‌اند [۳۴] در مورد امثال فرعون ناممکن می‌شود.

پ

۲۹۰

باری علم اهل برهان هم در طرح مسائل و مباحث مربوط به الهیات و عقاید طالب یقین است. اما نیل به یقین خود همواره در گرو رؤیت و مشاهده معلوم می‌ماند و تا معلوم به دید و عیان در نیاید علم انسان در مرحله شک و

ظن خواهد ماند، نهایت آنکه شک و ظن هم خود جز در یقین سکون و قرار نمی یابد. ازین روست که علم عارف چون بررؤیت مبتنی است بر علم زاهد که مبتنی بر مجرد ایمان است راجع است، اما علم اهل برهان چون حتی بر ایمان هم مبتنی نیست از مقوله ظن است و تا به یقین نپیوندد قابل اعتماد نتواند بود. به علاوه علم ایمانی که زاهد متشرع اهل آنست وقتی به یقین می رسد از مرحله دانش به مرحله بینش تعالی می یابد، در آن حال زاهد را به ذوق معرفت آشنایی کند و آنگاه در تجربه شهود و مکاشفه آنچه یقین نام دارد و خاص اهل معرفت است صورت واقع را که مشاهده و بینش تعبیر آن است به وی ارائه می نماید. ازین رو علم الیقین که در قرآن کریم (۵/۱۰۲) بدان اشارت هست برای آنکس که معرفت وی را به مرتبه بینش و مشاهده رسانیده باشد منجر به عین الیقین (۱۰۵/گا) می شود* و کمال آن در همین است.

الف

لیکن علم بحثی چون از حد ظن تجاوز نمی کند نمی تواند به اوج یقین پرواز نماید و اینجا به مرغی می ماند که یک بال بیش ندارد و البته اگر رای پرواز کند جز افتان و خیزان راه نمی پوید. آنچه می تواند به اوج رهایی دست یابد یقین است که دو بال قوی دارد و در صعود به اوج ها برایش اشکالی پیش نمی آید*. و عارف که از طریق مکاشفه به معرفت رسیده است و علم یقینی برایش حاصل گشته است از نفور مستمع (§ ۲۸۶ ذ) اندیشه ندارد و چون اشارت لَوْ كَشِفَ الْعِظَاءُ مَا ارْذَلْتُ بِقِينًا را نقد حال خویش می یابد، اگر تمام خلق وی را تأیید و تحسین کنند چیزی بر یقین وی نمی افزاید، و اگر همه مردم وی را گمراه بخوانند نیز در یقین وی هیچ گونه ترلزی پدید نمی آید*.

ب

ازین رو تحسین یا طعن خلق که انسان عادی را به قوه وهم وی بیمار می کند یا از بیماری شفا می دهد در عارف تأثیر ندارد. آنکس که به وسوسه آن تسلیم می شود به اعتقاد مولانا احمقی بیش نیست. حکایت اطفال و معلم کتاب که در مثنوی (§ ۱۷۶ پ، ۱۸۲ ت) هست نشان می دهد که این وسوسه وهم ناشی از تعظیم یا طعن خلق، فقط در کسی درمی گیرد که مثل معلم اطفال مظهر جهالت و حمق محسوبست یا مثل فرعون خمیر مایه کفر و طغیان دارد*.

پ

۲۹۱

درعین حال علم بحثی که در ظن و خیال توقف دارد، برای آنکس که همت خود را بدان مقصور و مصروف می دارد جز بار گرانی نیست، و

کسانی هم که عمر درین دانش ها مصروف می دارند این بارهای گران را به خاطر علاقه‌یی که به جاه و هوی دارند می کشند [۳۵] و تعبیر *كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَتَحِيلُ* آشکاراً در قرآن (۵/۶۲) کنایه از همین گونه حمل است. حاصل اینگونه علم هم البته فقط ظن است. که هم قرآن کریم (۳۶/۱۰، ۲۸/۵۳) در باب آن می گوید که انسان را از حق بی نیاز نمی دارد. بدینگونه تا وقتی خداوند نخواهد انسان نمی تواند از بین دو ظن هم بدانچه آن را ظن غالب تر خوانند و در عمل ارجح و مایه اعتماد وی تواند بود، نایل آید*.

الف

اما علم واقعی که ورای ظن و وهم اهل ظاهرست و عارفان با پروبال آن به اوج مراتب یقین پرواز می کنند وقتی حاصل می آید که انسان خود را از اوصاف جسمانی خالی و صافی کند و در ریاضت و مجاهده آینه بی زنگ شود، در آن صورت با همان نور وحی که پیغمبر در پرتو آن، احوال امت را می دید وی نیز حقایق دین و آنچه را مرتبه نبوت و سر شریعت محسوبست مشاهده می نماید [۳۶] و در حقیقت علمی حاصل می کند که از نوع علم انبیاست چون لدنی و از نزد حق است [۳۷]، در آن باب جای ظن و وهم و خیال هم نیست*.

ب

آنچه مولانا در قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری (§ ۲۶۲ ت) در باب علم صوفیه می گوید مربوط به همین علم است که افاضه آن از جانب الهی موقوف به تصفیه باطن سالک است، هر چند تصفیه هم اعطای آن را الزام نمی کند. مولانا درین تمثیل علم بحثی را، که از مقوله صنعت و حرفه است و به اهل صورت که چینیان نماینده آن محسوبند تعلق دارد، در مقابل علم کشفی، که از مقوله اشراق است و به رومیان که نزد او نمونه کامل اهل معنی هستند منسوب می کند، قرار می دهد؛ و در مقابل نحو و فقه که مظهر علم بحثی است محو و فقر را که حاصل علم کشفی است مایه نیل به عین الیقین و مایه وصول به نجات غایی می یابد*؛ و صوفیان را که از طریق مجاهده و ترکیه نفس به عین یقین می رسند مولانا درین قصه مثل نقاشان روم نشان می دهد که دیوار دل را صیقل کرده اند و آنچه را نقاشان چین به دقت و صنعت «پرداخته اند» اینها در آینه صیقل خورده قلب خویش منعکس ساخته اند (§ ۲۹۹ پ). در تشبیه طریقه صوفیان به شیوه نقاشان روم، آیا گوینده مثنوی به طریقه حکماء نوافلاطونی روم و یونان نظر دارد، یا در واقع روم را از آنجهت که مطلع انوار مثنوی خود او و طریقه مشایخ و عرفاء دیگر عصر اوست مظهر و رمز اهل معنی نشان می دهد؟

پ

به هر حال این همان علمی است که انبیا را از طریق وحی با اسرار اسماء و

حقایق اشیاء مربوط می دارد. وقتی مولانا از پیغمبر نقل می کند^۱ که در بین امت من کسانی هستند که از گوهر و همت من مایه دارند و باهمان نور که من آنها را در پرتو آن مشاهده می کنم جان آنها نیز می تواند مرا مشاهده نماید^{*}، به همین علم اولیاء نظر دارد. چنانکه سؤال و جوابی هم که در قصه سؤال کردن پیغمبر از زید (§ ۱۶۸ ث) مطرح است و آنچه زید از مکاشفات خویش به بیان می آورد نیز مربوط به همین مقوله از علم است، و اشارت به ریاضت^{*} و آینه^{*} هم که در آن هست نشان می دهد که زید نیز باید از طریق مجاهده و تصفیه قلب به علم اهل صیقل^{*} دست یافته باشد، و آنچه خود اودرین باب می گوید نیز این را تأیید می کند. به هر حال این آنگونه علم یقینی است که صوفیه آن را معرفت هم می خوانند (§ ۳۰۰ الف و مابعد) و به اعتقاد آنها اهل صورت از طریق برهان و استدلال که اینها آن را علم بحثی و تقلیدی می خوانند نمی توانند بدان دست بیابند.

ت

۲۹۲

اینکه علم بحثی نمی تواند به معرفت منتهی شود مخصوصاً از آنروست که این علم اشیاء را از طریق اضداد آنها می شناسد، چنانکه نور را به وسیله ظلمت، و شادی را از طریق اندوه ادراک می کند، و البته حق که ضدی ندارد [۳۸] از دسترس شناخت آن خارج می ماند^{*}.

الف

به علاوه چون نقص، آینه کمال است و عجز و حقارت انسان نشان دهنده قدرت و عظمت حق محسوبست، هر کس نقص خود را درک کند البته در استکمال خویش سعی می نماید، و آنکس که به سوی حق روی نمی آورد از آنروست که در خود نقصی نمی بیند^{*}، و چون علم بحثی را که جز اهل ظن بدان قانع نمی شوند وی موجب رضایت خاطر و اقناع ذهن خویش می یابد بدان مغرور می شود و از معرفت حق که انسان فقط از طریق شناخت نقص خویش طالب آن می گردد محروم می ماند، و حال ابلیس را پیدا می کند که به تعبیر قرآن (۱۲/۷) آناخیرینه گفت و همین آناخیری که وی گفت و مبتنی بر قیاسهای رایج در علم بحثی بود [۳۹] علت طرد و آفت حال او گشت و از نیل به کمالش مانع آمد^{*}.

ب

۱/۲۹۱ - احادیث مثنوی / ۳۴

۲۹۱/ * الف: ۳۴۴۲/۱ - ب: ۳۴۶۱/۱ - پ: ۳۴۹۷/۱ - ت: ۳۴۶۲/۱ ، ۳۵۰۲/۱

۳۴۸۵/۱ ، ۳۵۵۲/۱ ،

در واقع علم بحثی که اهل حسّ بدان تکیه دارند به پوزبندی می ماند که آنها را از ذوق آنچه مایه نجات آنهاست باز می دارد و مثل گوساله یی که پوزبندش او را از خوردن شیر مادر مانع می آید، اینان نیز به خاطر همان بحث و قیاس و چون و چراهای خویش از «شیر علم دین» که مایه پرورش جان آنها خواهد بود محروم می مانند و برگرد آن قصر رفیع که عرفان حق است راه نمی یابند * . مولانا در اینجا از علم ذوقی که موهبت و عطای حق است و اهل برهان از آن محروم اند، تعبیر به «شیر» می کند و این بیان در مورد آنچه صوفیه علم وهبی می خوانند در نزد سایر عرفا هم هست [۴۰].

پ

به هرحال کسانی که دل به علم بحثی خوش می دارند در حقیقت «سخرگان گفت و گو» هستند و جز از راه گوش و زبان نمی توانند تلقی معرفت کنند، و چون گوش حس را نمی توانند بر بندند به آنچه از طریق گوش جان ادراک می شود دسترس ندارند. این اندازه هم نمی دانند که گوش سر مانع از آن می شود که گوش سر آنچه را خطاب به اوست درک و دریافت کند، و تا وقتی انسان راه حس را نبندد و اعتماد تام بر حس ظاهر را نفی نکند، گوش باطنش که باید خطاب ارجعی را از حق بشنود و وحی و الهام ربانی را که علم کشفی عبارت از آن است تلقی کند، همچنان کر خواهد ماند * .

ت

۲۹۳

درست است که علم در معنی حصولی و انطباعی خویش به هرحال از قلمرو حس آغاز می شود اما وقتی در محدوده اقلیم حسی متوقف بماند از ادراک «عین» که صورت ذهنی علم حصولی فقط تصویر آن است محروم می ماند، و بدینگونه اتکاء بر حس برای انسان مانع نیل به یقین که علم واقعی همواره طالب آنست می گردد.

الف

ازین روست که گوش اهل حس هرگز صدایی را که در گوش درون انبیا طنین می افکند و وحی الهی است نمی تواند درک کند * و چون خود در حجاب اشغال است وجود آن را هم انکار می نماید، چنانکه چشم حس هم به ماوراء دنیای ظاهر نفوذ نمی کند و به سبب محدودیتی که دارد جز بخشی محدود از واقعیت ظاهر را هم نمی تواند درک نماید، و حال وی به حال کف دست آن کسان می ماند که

درخانه‌یی تاریک پیل را می‌پسوندند (§ ۱۸۰ ت) و چون کف هیچ یک از آنها برتمام وجود پیل محیط نبود جز بخشی از آن را درک نمی‌توانستند کرد. حس هم مثل همین کف محقرو محدود اختلاف کنندگان در شکل پیل (§ ۸۷ ب) با تمام واقعیت تماس ندارد و حقیقت دریایی است که، نیست کف را بر همه او دسترس*.

باری حس ظاهر که از آنچه درعالم هست فقط صورت آنها را درک می‌کند، از مجردات و معانی هیچ چیزی درک نمی‌نماید، و سالک طالب تا از زندان حس دنیا بیرون نیاید به حس دینی که نردبان آسمان است* دست نمی‌یابد و تا خود را از آرایش حس دنیای ماده پاک نکند نمی‌تواند لطایف عالم مجردات را ادراک نماید*.

ب

به هر حال تمثیل پیل و خانه تاریک* نشان می‌دهد که عالم حس نه فقط محدوده‌یی تاریک است بلکه حس هم که وسیله ادراک آنست اعمی است، فقط با پسودن کف می‌تواند چیزی از اسرار دریای بی‌انتهای وجود ادراک کند و چون از دریا فقط کف ظاهر را ادراک می‌کند از غورو وسعت و صفای آن بیخبر می‌ماند و این اندازه درک نمی‌کند که اسرار عالم همچون گنجی بی‌منتها در پیش روی او گسترده است و او به قدر یک تسوهم از این سرمایه عظیم بهره ندارد* . معهذا اگر حس، عالم ماوراء حس را درک نمی‌کند این معنی انکار وجود آن عالم را برای وی توجیه نمی‌نماید، چون حس در هر حال با حس کننده ارتباط دارد و حس کننده فقط آنچه را موضوع حس خود اوست درک می‌کند، اما عدم ادراک یک حاسه از آنچه موضوع ادراک حواس دیگرست دلیل فقدان آنها نیست*.

ت

۲۹۴

دنیای وراء حس برای کسانی که فریفته حس و محبوس قیود آن هستند البته قابل ادراک نیست* اما خروج از عالم حس و سعی در بیرون جهیدن از این تنگنای حسی شوق‌رهایی و درد طلب لازم دارد و بدون آن خارج شدن از این حبسگاه دست و پاگیر برای انسان ممکن نیست. اگر درست است که تمام عالم می‌تواند در حکم سیبی باشد که انسان شباهت به کرم حقیری در درون آن دارد، لابد این کرم تا وقتی شور و شوقی برای شکافتن سب و بیرون آمدن از آن ندارد در آنجا

می ماند و از وجود درخت و باغ و باغبان که ورای آن سیب و آن محدوده ادراک اوست بیخبر می ماند. آنکس هم که خود را در دایره دنیای حس محدود می نماید حال این کرم محبوس را دارد که در درون سیب می پوسد و از آفاق بیرون هیچ آگهی نمی یابد. مع هذا کرمی هم هست که زندان خود را از درون می شکافد و از آن بیرون می جهد، به آنچه در ورای محدوده سیب است واقف می شود* و به فراخنای دنیای ماوراء حس راه می گشاید.

الف

اما برای آنکس که ذوق معرفت ندارد و نمی تواند حبسگاه خود را بشکافد و روزنه‌یی به خارج باز کند عالم حس به مثابه چنبره‌یی است که ادراک او را محدود می کند، و پیدا است که هر کس در این چنبره محدود می ماند در حجاب تیرگی های ماده مسجون می گردد و اگر در ورای این چنبره تمام عالم نور و زیبایی باشد نیز چشم وی از آن خبر نمی یابد* و نمی تواند از آن همه صورتهای و نقشهای زیبا تمتعی حاصل کند.

ب

منکر که عالم ماوراء حس را انکار می کند حجتی غیر از این ندارد که جز همین عالم ظاهر هیچ چیز به چشم وی در نمی آید، اما اگر در همین عالم ظاهر هم به چشم تأمل بنگرد در می یابد که در عالم هرگز آنچه در ظاهرست خود غایت وجود خویش نیست. تصور آنکه نقاش یا کوزه گر یا خیاط آنچه را می سازند برای خود آن چیزها باشد و هیچ غایتی در ایجاد آنها وجود نداشته باشد متضمن لغوست و فعل بی غایت معنی ندارد*، پس در ورای ظاهر عالم لابد باطنی هست و به هر حال عالم حس نهایت حد ادراک انسان نیست.

پ

حتی در قیاس با عالمی که در ماوراء اقلیم حس هست عالم محدود حس سایه و تابعی بیش نیست. کسانی که به آن عالم واقعی راه برده اند بسا که عالم حس را همچون خواب و خیال تلقی کنند و از غم و شادی آن تألم واقعی نیابند. ساحران فرعون که از روی یقین به موسی و خدای موسی ایمان آوردند و به دنیایی که ماورای حس و ادراک فرعون بود قدم نهادند از اینکه وی آنها را، آنگونه که در قرآن کریم (۴۹/۲۶) آمده است، به قطع کردن دست و پاشان تهدید کرد چه باک می توانستند داشت؟ نزد آنها تن حکم سایه‌یی را داشت که در قیاس با شخص آنها نمودی بیش نمی نمود، چنانکه در مقابل واقعیت دنیای غیب که برای آنها به عین الیقین در یافت شده بود تمام دنیای ظاهر نیز جز در حکم خوابی عاری از حقیقت تلقی نمی شد و پیدا است که با چنین حال از رنجی که وجود واقعی ندارد و انسان آن را در خواب می بیند بیم و هراس واقعی هم به دل راه نمی دادند*.

ت

همین طرز تلقی در نزد آن کودک نصرانی که مادر را به درون آتش می‌خواند (§ ۱۷۳ پ) نیز پیدا است. با آنکه اصل این قصه ممکن است بقایایی از آداب قدیم مربوط به تشرف اطفال را در مجامع شمنی شامل باشد یا از اساطیر مربوط به سحر و آتش مأخوذ باشد باز در روایت مولانا، اینکه طفل، مادر را به آمدن به درون آتش تشویق می‌کند* نشان می‌دهد که راه ورود به این عالم ماوراء حس ایمان به غیب است و کودک خردسال هم وقتی جانش به انوار کشف منور شد مثل انسان بالغ می‌تواند بدان راه یابد. اما هر کس بدان عالم راه می‌برد دنیای حس را همچون سایه و خوابی می‌یابد که اصالت ندارد و از رنج و شادی آن برای وی دیگر تألم یا لذتی حاصل نمی‌شود.

ث

۲۹۵

معهدا آنجا که انوار کشف، جان را منور نکرده باشد، طالب حق باید برای نیل به آنچه رفع شک می‌کند ناچار در جستجوی دلیل برآید. اما بردلیل هم، که به هر نحوی هست محدود به لوازم عالم حس است، اگر اعتمادی هست بیش از اعتمادی که برخود این عالم هست نیست. دلیل هم البته یا سمعی است یا عقلی، و دلیل عقل چون ماده خود را از صورتهای حسی می‌گیرد به عین الیقین نمی‌انجامد، دلیل سمعی هم خود جز با دلیل عقلی به صحت نمی‌پیوندد و به هر حال مثل همان دلیل عقلی با عین و عیان هم فاصله بسیار دارد، و البته جایی که معاینه و عیان باشد خبر که علم سمعی است و دلالتی بیش نیست، از عمل معزول است* . وقتی از سخندانی می‌پرسند [۴۱] که فرق حق و باطل چیست*؟ گوش رانشان می‌دهد که این باطل است و چشم حق است چرا که یقین از آنجا حاصل است، درواقع به طور ضمنی به عین الیقین که مشاهده قلبی و رؤیت کشفی است نظر دارد.

الف

مولانا بر آنچه نزد مفلسف دلیل محسوبست و هرگز منجر به کشف و یقین نمی‌شود اعتماد نمی‌کند و فکرت فلسفی را مایه آزار نفس مطمئنه می‌خواند* ازین رو بر فلسفی طعنه دارد که درضمن آنچه اقامه دلیل می‌خواند درواقع بین خود و مطلوب وسایط می‌افزاید و این وسایط او را از مطلوب دور می‌دارد* ؛ همچنین بر طیب طعنه می‌زند که آنچه وی آن را دلیل [۴۲] می‌خواند قاروره پلیدی است* ، که درخور شأن اوست و هر کس دایم به حیات حسی می‌اندیشد برای او همین اندازه

۲۹۴/★ الف: ۱۱۰۹/۳ ~ ، ۱۸۶۹/۴ ~ ب: ۲۳۸۴/۴ ~ پ: ۲۸۸۱/۴ ت:

۱۷۳۵/۳ ~ ث: ۷۸۵/۱

دلیل کافی است؛ برمنجم هم می‌تازد که تصرف هوا را به ستاره منسوب می‌دارد و آیات حق را انکار می‌کند* . و اینهمه نشان می‌دهد که نزد وی آنچه عقل نظری آن را همچون دلیل تلقی می‌کند مایه کمال نیست، کمال جستجوی هدایت است و اینکه اندیشه و فکر طالب هم آن باشد تا بداند به هدایت و سعادت* می‌رسد یا نه. هر علمی را که مایه نیل به نجات نباشد عارف مایه اتلاف عمر می‌یابد و ازین رو به سواد و حرف هم اعتنا ندارد [۴۳].

ب

۲۹۶

بدینگونه، آنچه سالک را به علم رسمی مشغول می‌نماید وی را از طریق حق که معرفت واقعی از سلوک آن حاصل می‌آید منحرف می‌دارد. سالک می‌داند که باید از طریق ریاضت و مجاهده ابلیس را که رمزی از نفس او و به هر حال مانعی در سر راه سلوک اوست طرد و قهر کند. اما علم رسمی می‌کوشد تا وی را به بحث و نظر مشغول دارد و این نیز امری است که در نیل به مقصد برای او عایق و مانعی محسوبست. علم رسمی دعوی می‌کند که برای نیل به حق مجاهده با نفس لازم نیست و از طریق بحث و نظر هم می‌توان به معرفت حق راه برد. مولانا حال سالک را در اینجا به حال آن صاحبخانه مانند می‌یابد که دُزد خانه را دنبال می‌کند و در همان لحظه‌یی که نزدیک است مال خود را از دزد طرّار بازستاند شخص دیگر که در واقع شریک دزدست وی را به سوی دیگر می‌خواند و به بهانه آنکه می‌خواهد ردّ پای دزد را نشان دهد وی را از تعقیب دزد باز می‌دارد. درحقیقت سالک طالبی هم که آنچه را می‌تواند از رؤیت قلبی و مکاشفه غیبی حاصل کند به خاطر سمع و خبر و قیل و قال علم رسمی از دست می‌دهد به همین صاحبخانه دزدزده گول خورده می‌ماند* ، و گویی علم او را از معلوم بازداشته است.

الف

اینجاست که عقل حسی سالک را به ماسوی مشغول می‌دارد و از توجه به عقل وحیی که اشارت الهی است و ناظر به ماسوی هم نیست مانع می‌آید. در قصه گورکنی قابیل* و تجربه‌یی که اینجا انسان از زاغ می‌آموزد [۴۴] مولانا نشان می‌دهد که عقل حسی از مرتبه حس حیوان تجاوز نمی‌نماید، و البته تقلیدی که از حس حیوان می‌کند برای او که مرتبه انسانی دارد جز مایه ننگ و حقارت نیست، اما عقل وحیی که علم کشفی از آن افاضه می‌شود بر محسوسات جزوی که قلمرو عقل

۲۹۵/الف: ۲۰۶۷/۴ ، ۳۹۰۷/۵ ب: ۵۵۷/۵ ، ۵۶۹/۵ ، ۲۵۰۶/۶ ، ۹۸/۶~ ،

حسی و مابه‌الاشتراک انسان با مرتبه حیوان است سر فرود نمی‌آورد، بلکه از هر چه ماسوی است قطع نظر می‌کند و جز به آنچه معلوم و مطلوب اوست به هیچ چیز نمی‌نگرد. از این روست که عقل انبیا و خاصان حق در مرتبه عقل زاغ و تجربه قابیل که حدّ تعلیم حرفه هاست توقف نمی‌کند*، به قلمرو شهود و عیان که در قرآن کریم (۱۷/۵۳) اشارت ما زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا ظَفَى در بیان آنست راه می‌جوید و گویی تذکر میثاق الست (§ ۲۷۶ ب) وی را به عالم معرفت رهنمونی می‌کند.

ب

پس برای نیل به یقین، تقلید از عقل زاغ را که عقل حسی است و مثل زاغ قابیل جز به گور و دخمه [۴۵] ره نمی‌برد* باید رها کرد و از نور مشکات نبوت که عقل وحیی است و مولانا با تلمیح به اشارت ما زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا ظَفَى آن را عقل ما زاغ، در مقابل عقل زاغ، می‌خواند نظر دوخت. این عقل وحیی برخلاف عقل حسی به تقلید و تجربه حس حیوانی ناظر نیست، در معقول خویش هم مستغرق و مکاشف می‌ماند، در نظاره و شهود آن هرگز به اینسو و آنسو منحرف نمی‌شود و هیچ گاه هم خود را دچار تردید و سرگردانی نمی‌یابد. صوفیه و بعضی حکماء آن را «طور ماوراء عقل» می‌خوانند (§ ۲۹۹ ب) و امام غزالی در المنقذ من الضلال سیر عقل را در مراتب یقین به آنجا منتهی می‌یابد.

پ

۲۹۷

عقل وحیی در نزد اولیاء نیز مثل آنچه احياناً در مورد انبیاء روی داده است [۴۶] گه گاه از طریق «رؤیاء صالحه» لقاء و الهام می‌شود، چنانکه در قصه پادشاه و کنیزک* و قصه پیر چنگی* رؤیاء وسیله الهام است. این نکته مخصوصاً از آن روست که در رؤیا چون انسان از «خودی» خود غافل است تعلقش به ماسوی که خودی او مُجَلّای آن است تا حدی قطع می‌شود، و از همین قطع تعلق با ما سوی است که تصویر حقایق مجرد یا آنچه مولانا آن را «عکس مهر و یان بستان خدا»* می‌خواند در خواب بلاواسطه بر جان و قلب اولیاء الهام و اشراق می‌شود، و خواب آنها برخلاف خواب عامه تنها انعکاس آرزوهای تحقق‌ناپذیر، نظیر آنچه فی‌المثل خفاش در آرزوی مرگ آفتاب ممکن است ببیند* نیست، فقط از آن رو که حس در هنگام خواب با جان آنها که آماده اتصال با حقایق است تنازع و تعارض ندارد این علم کشفی که مبنی بر قطع نظر از ماسوی در عالم بیداری است، در خواب برای آنها آسانتر حاصل می‌آید، اما البته نیل بدان منحصر و مشروط به خواب هم

الف

نیست.

به علاوه خواب اولیاء ازجنس خواب عامه نیست، از نوع سیر و کشف روحانی است، به خوابی می ماند که پیل برحسب امثال مأخوذ از حکمت عامیانه، از هندوستان می بیند و چون از خواب برمی آید به یاد آن بهشت گمشده خویش آرام و قرار خود را از دست می دهد، زنجیرهای خود را می گسلد و تدبیرهای پیلان را برهم می زند، اما این خوابی است که فقط به چشم پیل می آید، به چشم خرنمی آید چرا که خراز هندوستان بیرون نیامده است و عجایب و اسرار آن اقلیم را درک نکرده است تا آنجا را به خواب ببیند؛ خواب اولیاء را هم که خاصان حقند عامه نمی بینند چون تجارب و احوال آنها را درک نکرده اند* . اینان هریک به خیالی که تعلق به ماسوی دارد مسخر و مقید مانده اند* و نمی دانند که این خیالها حقیقت ندارد و هرچه ماسوای حق است باطل است و که می تواند تصور کند عکس و خیال سبب دامن را از سبب پر کند* ؟

ب

معهدا برای آنها که ذهنشان از عالم حس تجاوز نمی کند آنچه عارف از عالم ماوراء حس می گوید کلام بازگونه و حدیث منقلب و بی سروبن محسوبست* ولیکن آنچه ذهن عارف را با عالم ماوراء حس مربوط می دارد اتصال او با عقل وحیی است که خود منشأ علم انبیاست، و البته نیل بدان هم انقطاع از ماسوی را الزام می کند که بدون آن هرگونه علمی حجاب خواهد بود.

پ

از ینجاست که حال اولیاء در بیداری نیز به حال خفتگان اصحاب کهف می ماند که اشارت *تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ* در قرآن (۱۸/۱۸) وصف آنست، و گویی اینها نیز مثل اصحاب کهف از احوال عالم خفته اند و فهم و ادراک آنها نیز مثل حرکات و سکناتشان در پنجه «تقلیب رب» واقع است (۱۰۳ ب) و در همه حال دستخوش تصرف و تدبیر بلاواسطه اوست* ، چنانکه خواب حسی هم آنگونه که خلق را از عالم حس منقطع می کند شمه یی از همین حال آنها به نظر می آید* . درواقع این ویژگی حال اولیاء که در بیداری نیز از احوال ماسوی خفته اند و جز باحق و درحق حیات ندارند نوعی سکر روحانی است که مولانا آن را می منصور* و سَفراق (۱۱۶ پ) زفت* هم می خواند، و وقتی عارف از آن سرمست می شود از تجربه فنا (۱۰۵ زا) احساس خرسندی می کند و حال وی به آنکس می ماند که در کنار بام و مُشْرِف به سقوط است اما از همین خطر که احساس می کند سرخوشی دارد* و آن را برایمنی از سقوط ترجیح می دهد.

ت

۲۹۸

اینکه عارف ماسوی را از حساب تعظیم و تقدیر خویش خارج می کند وی را به هیچ وجه بر ماسوی نمی شوراند و هر چند وی وجود ماسوی را نادیده می گیرد نسبت بدان احساس بدبینی و ناخرسندی ندارد. به علاوه عارف سالک کلّ عالم را صورت عقل کل می یابد* و با آن در صلح و وفاق به سر می برد. ازین رو در عالم خود را همچون کودکی می یابد که در خانه پدر و تحت نظارت و حمایت اوست*، هرگز از آنچه پدر در حق وی می کند احساس رنج و ناخرسندی ندارد تا خود را عاق و عاصی بیابد و صورت پدر را در آینه خاطر همواره مظهر خشم و جفا تصویر کند*. پس هر کس مثل عارف واقعی، با عقل کل که مبدء ملکوت عالم [۴۷] محسوبست^۱ و کلّ عالم صورت آنست در حال صلح و تسلیم به سر برد، همه عالم را جنت نعیم خواهد یافت* و حتی آنجا هم که جز قحط و بلانیست غیر از نعمت و راحت چیزی به چشم وی نمی آید. حکایت آن زاهد که در سال قحط شاد و خندان بود* معرف این حال اوست و چقدر با آنچه سعدی در بوستان در باب قحط سال دمشق می گوید^۲ و از زبان دوستی سختی و مشقت آن رامایه شکایت می یابد از حیث طرز برخورد با جریان حوادث عالم تفاوت دارد!

الف

اما علم عارف که ناشی از عقل وحی و مبنی بر حصر توجه به حق است وی را در حبس و غربت دنیای حس رها نمی کند و مثل هرگونه معرفت گنوسی [۴۸] مقتضی رهایی و متضمن نجات اوست. اما این علم لطیفه یی است که در محدوده سواد و حرف نمی گنجد و دفتر و کتاب آن هم عقل بحثی نیست، قلب صافی است که از زنگ کدورت های حسی زدوده باشد.

ب

ازینجاست که صوفی علم بحثی را بی اهمیت می شمرد و اظهار آن را هم چون متضمن خودنگری است آفت می یابد^۳. بدین جهت برخلاف علماء، آثار قلم را زاد راه نمی سازد، به آثار قدم که لازمه اش پیروی از طریقت و متابعت از پویه مردان راه است اعتماد دارد*، و این علم که منجر به یقین تواند شد برای او حکم آبی را دارد که از قعر ریگ درون چاه می جوشد و جهت حفظ استمرار آن پاک نگهداشتن مجرای آن از خس و خاشاک تعلقات حسی کافی است، حاجت به آن نیست که از کویها به وسیله جویها به درون این چاه که آب از آن می جوشد آب دیگر وارد کرد.

۶/۳۱۹۴ ~ پ: ۴/۳۸۱۱ ، ت: ۱/۳۱۸۷ ، ۱/۳۹۵ ، ۱/۱۸۰۹ ، ۴/۲۱۰۸ ،

۴/۲۱۴۶

البته دلی که بدینگونه خود منبع حکمت باشد و مثل چاه و ریگی که آب از آن می جوشد و می تراود گردد کمیابست اما سالک طالب می تواند آن را بجوید و دل خود را هم بروفق حکم و دلالت آن تصفیه نماید*.

پ

درینصورت آنکس که طالب اینگونه حکمت می گردد خود منبع حکمت می شود و از تحصیل و سبب فارغ می آید* . وقتی هم موج اینگونه دانش از سینه می جوشد آنچه از آن جاری می شود نه تبدلی دارد نه استحاله یی . آنکس نیز که ازین گونه دانش بهره دارد ذهنش دیگر لوح حافظ نیست، لوح محفوظ است، خطا و نقصان در آن راه ندارد* . بر عقل تحصیلی و کسبی هم مبتنی نیست تا چون منبع آن بسته آیه دچار نقص شود، مبنی بر عقل ایمانی است که از هرگونه نقص ایمن است* . پس علم کشفی که عارف سالک آن را از طریق تصفیه قلب و ترکیه نفس حاصل می کند البته از هر شک و وسوسه یی خالی است اما این علمی است که استاد و کتاب را بر نمی تابد و آن را به تعلیم و تعلم نمی توان حاصل کرد. ظاهراً از همین روست که مولانا در مثنوی به عرفان نظری نمی پردازد، فقط عرفان عملی را که نیل بدان تصفیه نفس و ترکیه باطن می خواهد توصیه می کند، و در حقیقت سر تعلیم وی عرفان عملی است نه نظری.

ت

۲۹۹

باری عقل جزوی که علم بحثی بر آن تکیه دارد چون انسان را از «خود» خالی نمی کند نجات از بیماری حس و ماده را که نقد حال ما در قصه پادشاه و کنیزک (§ ۲۸۲ الف و مابعد) متضمن آن است ممکن نمی سازد. بازگشت به حق و رهایی از تبعید و زندان عالم حس با عشق است نه با عقل، چرا که عقل بحثی جز با آلت فکر و آنچه برهان و قیاس خوانده می شود نمی تواند به مدلول برسد و لاجرم آنچه در محدوده حس نمی گنجد از احاطه تام آن خارج می ماند و قیاس و برهان هم، در آنچه به ماوراء عالم حس مربوط می شود، خود حجاب دیگر یا حجابهای دیگر در بین او و آنچه مطلوب دلیل اوست می افزاید و اینهمه وی را از ادراک عالم ماوراء حس مانع می آید. اما عشق که معرفت خاص عارف از آنجا آغاز می شود سالک طالب را از حُضَر اعتماد بر حس نجات می دهد و با رهایی دادنش از

۱/۲۹۸ - مرصاد العباد / ۴۶ - ۲ - بوستان، باب اول، حکایت ۷ - ۳ - شرح تعرف / ۴/۱۶۶

۲۹۸/الف: ۳۲۵۹/۴ ، ۳۲۶۳/۴ ، ۳۲۶۱/۴ ، ۳۲۶۵/۴ ، ۳۲۴۲/۴ - پ: ۱۶۰/۲

، ۱۰۶۲/۱ ت: ۱۰۶۳/۱ ، ۱۹۶۳/۴ ، ۱۹۶۷/۴ -

«خودی» که تعلقات حسی منشأ آنست وی را به قلمرو مکاشفه می کشاند که شک و وسوسه علم بحثی در آنجا راه ندارد و هرآنچه قیاس و برهان عقلی آن را در حجاب شک و تردید مستور داشته است در اینجا برای عارف بی نقاب و مکشوف است و حکم رؤیت و عیان را دارد.

الف

بدینگونه عارف در قلمروی وارد می شود که غزالی و عین القضاات از آن تعبیر به طور ماوراء عقل نموده اند و از متأخران هم امثال صدر المتألهین و ملا عبدالرزاق لاهیجی آن را در مفهوم وحی تصدیق کرده اند [۴۹]. البته آنچه در این طور بر عقل وحیی کشف می شود مخالف با عقل برهانی یا متضمن امری که برهان و قیاس خلاف آن را ثابت نماید نیست، امریست که با برهان و قیاس بدان نمی توان رسید و به هر حال عقل برهانی آن را امری یقینی نمی تواند بیابد.

ب

درست است که مولانا تعبیر «طور ماوراء عقل» را آنگونه که در تقریر غزالی است مطرح نمی کند اما اینکه علم «اهل صیقل» و تصیفه باطن را بر علم «اهل بحث» ترجیح می دهد (§ ۲۹۱ پ) نشان توجه و اعتماد او بر طور ماوراء عقل و بر اقلیم ناشناخته یی است که عقل بحثی بدان راه ندارد. حاصل آن علم سواد و حرف نیست، علمی است که دل همچون برف لازم دارد و صوفیه آن را معرفت می خوانند و به عقل وحیی مربوط می دانند.

پ ا

۳۰۰

هر چند باحث و مفلسف هم آنچه از طریق برهان و دلیل در توجیه و شناخت دین می گوید آن را معرفت می خوانند* و هرگونه موعظه یی را وگر چند گوینده خود بدان کار نمی کند یا اعتقاد ندارد نیز عامه معرفت نام می نهند، و لیکن آنچه نزد صوفیه معرفت نام دارد و باز شناخت معلوم مجمل را در صورت مفصل شامل است در تعبیر آنها مفهوم «ادراک اخیر از دو ادراک» را که در تعریف معهود معرفت مشهورست [۵۰] با نوعی تلقی افلاطونی از مفهوم تذکر و تخطر در علم (§ ۲۵۵ ت) به نحو خاصی با مسأله مناسبیت قدیمه ارواح و میثاق الست (§ ۲۹۸ ب) مربوط می دارد و نیل بدان را برای سالک طالب موقوف به تصفیه باطن نیز می سازد.

الف

بدینگونه معرفت در معنی شناخت ربوبیت، که نزد مشایخ به حکم اشارت مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ به شناخت نفس مربوط و مشروط است^۱، بیشتر امری ذوقی و روحانی است، و نه فقط معرفت حالی در نزد قوم بر معرفت علمی رجحان

دارد و معرفت واقعی را در همین وجدان حالی می دانند^۲ بلکه تصفیه نفس را از لوازم کدورات هم در آن امر لازم می شمردند و بقاء نفسانیت را در انسان مانعی در راه نیل به معرفت می یابند، و از حکیم ترمذی نقل است که گفت تُرِيدُ أَنْ تَعْرِفَ الْحَقَّ مَعَ بَقَاءِ نَفْسِكَ فَبِكْ وَنَفْسُكَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَهَا فَكَيْفَ تَعْرِفُ غَيْرَهَا؟^۳ از این رو نیل به معرفت را فقط از طریق نیل به فنا و تجربه شهود که اتحاد عارف با معروف را الزام می کند^۴ ممکن می شمردند.

ب

معهدا در اینگونه شناخت که تابع احوال و مقامات طریقت است سیر سالک حد و نهایت دارد و قول ماعرفناک حق معرفتیک که قسمتی از سؤال معروف شمس تبریز از مولانا هم در اولین گفت و شنود آنها (§ ۴۸ پ) بدان مربوط بود نشان می دهد که در این زمینه نیز دعوی کمال از مقوله شطحیات است و اینکه شبلی در اشارت به بعضی از اینگونه دعویهای بایزید در حق او می گوید لَو كَانَ ابُويزِيد رَحِمَهُ اللّٰهُ هَاهُنَا لَا سَلَمَ عَلٰی يَدِ بَعْضِ صِبْيَانِنَا^۵ ظاهراً ناظر به همین دعویهای رعونت آمیزست که حد معرفت اولیاء را بیشتر از آنچه هست نشان می دهد، اما خود شبلی که منتهای کمال معرفت را استمرار در حیرت می داند و الْمَعْرِفَةُ دَوَامُ الْحَيْرَةِ می گوید به همین محدودیت ادراک و طاقت بشری نظر دارد.

پ

البته حیرت که حاصل معرفت ربوبیت است حالی است که از خود رهایی و فناء از خود شرط نیل بدانست. از این رو هر چند بعد از معرفت علمی و عبور از مقامات اهل بحث حاصل می آید و در حکم نفی آن مقامات هم هست، بدون طی آن مقامات برای همه کس حاصل نمی آید، و به هر حال تا صورت علمی توحید که شناخت مجمل است در صورت عینی آن تفصیل نیابد و خبر و دلیل منجر به عیان و مدلول نگردد معرفت حالی البته تحقق نمی پذیرد.^۷ از همین روست که گفته اند عارف عالم نیز هست اما عالم همواره عارف نیست و بدینگونه «صحت حال جز به صحت علم نباشد، اما صحت علم مستلزم صحت حال نیست»^۸.

ت

لیکن هر چند معرفت ربوبیت در نزد عارف دوام حیرت است باز این حیرت در مقام هستی نیست، در مورد چگونگی است. چون حیرت در هستی از شک منکرانه ناشی است و آنچه معرفت عارف بدان منتهی می شود حیرت در چگونگی است. و همین جاست که به تعبیر مولانا مشبه و موحد هر دو خیره سر می گردند*. وقتی گوینده مثنوی خاطر نشان می کند که کاردین جز حیرانی نیست* تفاوت بین حیرتی را که روی به حق دارد و از استغراق ناشی است با حیرتی که روی به حق ندارد و ناظر به خودی است نشان می دهد*، و از تأمل در احوال و مقامات اولیاء نتیجه

می گیرد که در ساحت بیچونی و در عالمی که در آنسوی ساعت و زمان سیر می کند زیر کی در پیش حیرت بیقدر می شود* ، و اینجاست که عارف حاصل علم صیقل و آینه (§ ۲۹۱ پ) را حیرت می یابد و به حکم مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ این حیرت را مانع بحث و تحقیق می بیند* . ازین رو در حال تحیر در ظلّ دوست ساکن می ماند* و از حیرت قوت می گیرد و مزید حیرت را همچون مزید معرفت از خدا می خواهد که: يَا دَلِيلَ الْمُتَحَيِّرِينَ زِدْنِي تَحْيِيراً^۱. به علاوه چون از درک بسیاری لطایف و اسرار ذات و صفات عاجز و قاصر است در مرتبه حیرت متوقف می ماند (§ ۳۷۸ پ) تا از جانب حق نصر و^۲ تائید مایه هدایت و ارشادش گردد*

ث

۳۰۰/۱- مصباح الهدایة ۸۰/ ۳۰۲- کشف المحجوب ۳۴۲/ ، ۲۵۱ ۴- شرح منازل السائرین ۲۴۶/ ~ ۵- اللمع ۴۷۹ ۶- کشف المحجوب ۳۵۳/ ۷- مصباح الهدایة ۸۰/ ۹۰۸- کشف المحجوب ۳۴۲/ ، ۳۵۳ ۳۰۰/ * الف: ۲۹۲۳/۲ ث: ۵۷/۲ ، ۳۱۲/۱ ، ۳۱۴/۱ ، ۱۴۰۷/۴ ، ۱۳۷۶/۳ ~ (عنوان) ، ۴۸۲۷/۶ ، ۳۷۵۱/۴ ~

عالم در انسان

۳۰۱

اینکه مولانا انسان را عالم اصغر می خواند از آن روست که وی را عالمی جداگانه می یابد که با وجود جرم صغیر خویش (۷۲§ پ) از پاره‌یی جهات به عالم کبیر که وی خود را در آن محاط می بیند بی شباهت نیست و گویی هر چه در مجموع عالم کبیر موجودست در شخص وی نیز با ابعاد کوچکتر هست. این طرز تلقی از انسان و جهان که در عین حال جهان را نیز انسان کبیر می نماید در کلام سایر صوفیه و بعضی حکماء هم به صورتهای مختلف هست. سابقه آن در نزد غیرمسلمین از طریق تعالیم گنوسی و رواقی به افلاطون می رسد. قبل از افلاطون (تیمائوس ۳۱ ~) هم نزد ذیمقراطیس⁺ و انکسیمندروس⁺ بدان اشارت هست. ذیمقراطیس دو رساله به نام «عالم صغیر»⁺ و «عالم کبیر»⁺ داشته است؛ و انکسیمندروس از این نکته که انسان و عالم هر دو به هوا زنده اند ظاهراً به این اندیشه رسیده است که عالم هم مثل انسان موجود زنده‌یی است. در واقع از ینجاست که بعضی عالم را انسان کبیر⁺ تلقی کرده اند [۱]. به هر حال اصل فکر ظاهراً ایرانی یا بابلی باشد. اما در بین آنچه رواقیان از ین اندیشه استنباط کرده اند این معنی که از احوال عالم کبیر و حرکات نجوم و افلاک می توان احوال عالم صغیر را پیشگویی کرد از اسباب رواج خرافات راجع به نجوم در دنیای باستانی و قرون وسطی شده است. در نزد مسلمین، که از جمله اخوان الصفا و باطنیه در آن باب تأکید و اصرار بسیار داشته اند، از آنجا که کمال جسم با نیل به مرحله روح حاصل می شود انسان کبیر هم کمالش به وسیله عالم صغیر حصول می یابد که در حکم روح اوست و به همین سبب در نزد عرفا حقیقت معنی عالم در وجود عالم صغیر بهتر جلوه دارد.^۱ به علاوه هم کثرت که یک و یژگی عالم کبیرست در عالم صغیر نیز انعکاس دارد و

هم انطواء عوالم متعدد در بطون عالم واحد تا حدی نظیر اندراج مراتب و شؤون مختلف در وجود انسان است. حتی این معنی که در مجموع عالم تمام آنچه «مسافت و مقدار و کمیت را به وی راه بود»^۲ به عالم خلق تعلق دارد و آنچه «مسافت و مقدار را به وی راه نبود»^۳ از عالم امرست^۴ در وجود عالم صغیر هم مثل عالم کبیر صادق می نماید، چنانکه قالب انسان به قلمرو خلق تعلق دارد و روح وی به عالم امر مربوط است [۲] و هر چند روح وی هم مثل قالبش مخلوق و حادث است بدان سبب که تقدیر و قسمت نمی پذیرد به حس ظاهر در نمی آید و البته با آنچه پذیرای تقدیر و قسمت است و به حس ظاهر در می آید تفاوت دارد و ازینجاست در قرآن کریم (۸۵/۱۷) نیز روح از عالم امر تلقی شده است نه از عالم خلق.^۵ به علاوه این نکته را که هم در قرآن (۵۳/۴۱) آفاق و انفس به هم قرین گشته است بعضی اهل تأویل متضمن اشارت به همین ارتباط تساوی بین عالم کبیر که آفاق تعبیری از آنست با عالم صغیر که انفس رمز آن محسوب است دانسته اند.

الف

این تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر را در بین مسلمین صوفیه غالباً همچون یک اساس نظریه انسان کامل تلقی کرده اند. کسانی مانند اخوان الصفا و اسمعیلیه آن را مبنای نظریه های اعتقادی و تعلیمی خویش در باب امامت ساخته اند. اصحاب مکتب اشراقی هم که انسان را نسخه مختصر عالم اکبر خوانده اند ازین شباهت بین انسان و عالم که هر چه درین یک هست در آن یک نیز هست به این نتیجه اشراقی در مسأله معرفت رسیده اند که انسان وقتی نفس خود را که عالم صغیرست بشناسد به سایر موجودات که عالم کبیر مجموعه آنهاست نیز احاطه علمی می یابد. در بین سایر حکماء، صدرالمثلهین هم خاطرنشان می کند که کاینات عالم به یکدیگر مربوط و از یکدیگر منتفع هستند و ارتباطی که بین اشیاء هست سبب می گردد که عالم کبیر مضاهیه عالم صغیر گردد و همچنانکه اعضاء انسان با یکدیگر ارتباط دارند و در حکم وجودی واحد محسوبند موجودات عالم هم با یکدیگر پیوستگی داشته باشند و بدینگونه احوال انسان نمودگار احوال عالم محسوب گردد و به هر حال تمام اطوار عالم کبیر هم در عالم صغیر منطوی باشد^۶. مضمون انطواء عالم اکبر در عالم صغیر در یک بیت معروف منسوب به امیرالمؤمنین علی هم آمده است (§ / ۱۲۹ت) و جالب آنست که اُرِیجن^۷ اسکندرانی (وفات حدود ۲۵۴ میلادی) از قدماء آباء کلیسا نیز قولی مشابه در همین زمینه دارد که می گوید: بدان که تو جهانی دیگر، اما کوچکتر هستی و در وجودت هم آفتاب و ماه هست، و هم ستارگان» [۳]. با آنکه در صحت انتساب اشعار دیوان تردید شده است این شباهت

ب

مضمون، از نظر گاه نقد ادبی هم قابل توجه است.

البته تفسیرهای دیگر نیز در باب مسأله تشابه و انطباق بین عالم اصغر و عالم اکبر نقل کرده اند. از جمله بعضی هندوان مسأله را متضمن قول به اتحاد هویت بین انسان و عالم پنداشته اند. بعضی از اهل کلیسا هم انسان را به عنوان عالم اصغر، هم تصویر خداوند⁺ و هم تصویر عالم⁺ خوانده اند و در عین حال محدودیت وجودی انسان را به طور ضمنی مانعی از توهم اسناد قول به اتحاد و حلول، در اظهار این رأی شمرده اند. حتی در عصر ما نیز این قول به انطباق انسان با عالم می تواند در نزد علماء اخلاق، در مفهوم تفوق انسان بر طبیعت که تعبیری از عنوان اشرف مخلوقات است مبنای نظریه اخلاقی تلقی شود، چنانکه نزد اصحاب بعضی مکتب های روانشناسی هم شاید پاره یی دگرگونیهای ناگهانی در احوال نفسانی اشخاص غیر عادی را از طریق توهم این انطباق در نزد آنها به وسیله دگرگونیهای ناگهانی واقع در عالم خارج توجیه نمایند.

پ

به هر حال این معادله یی که بین عالم و انسان هست در نزد قایلان بدان، تمام احوال و اوصاف عالم را در وجود انسان به نحوی از انحاء قابل انعکاس می یابد و فی المثل عوارض ظاهر را که در عالم کبیر به صورت کوه و دره و سنگ و چشمه و کواکب و آسمان هست در عالم صغیر به صورت اجزاء جسم و ارکان و امزجه و طبایع قابل انطباق می داند. به علاوه درین قیاس تا آنجا که نزد مسلمین مطرح است هر دو عالم حادث و مخلوق هستند، هر دو ولادت و مرگ و مبدء و معاد دارند، هر دو منشأ افعال و آثاری هستند که در مورد آنها خیر و شر نسبی یا مطلق مطرح می شود، بالاخره هر دو مولود جمع و تفریق عناصر و موالید و محکوم تأثیر اسباب و علل می نمایند و در عین حال هر دو تابع مشیت و دستخوش اراده نامرئی فائقه یی به نظر می رسند که در مقابل قدرت و احاطه او میل و قدرت خود آنها اگر هست جز نمودی ظاهری نیست و بود واقعی ندارد.

ت

معهذا در وجود عالم اصغر چیزی هست که وی را به تعبیر مولانا در حقیقت و از حیث معنی «عالم اکبر» و چیزی برتر از عالم کبیر می سازد. این ویژگی که انسان را خلیفه الهی و آینه ذات می سازد و خدایی را که به موجب حدیث قدسی (۲۱۲ت) ارض و سماء گنجای او را ندارد در قلب وی گنجایی می دهد، امریست که وجود انسان را در نظر عارف غایت تحقق وجود و مدبر و مشرف بر کل عالم فرا می نماید. این نکته لطیفه انسانی را که مرتبه کمال آن از نظرگاه عارف در وجود انبیاء و خاصان اولیاء متحقق می شود نهایت حد سیر تکامل حیات در منازل و

اطوار خلقت و در مراتب اشکال عالم کبیر می نماید و حقیقت آن در امانت الهی مذکور در قرآن کریم (۷۲/۳۳) که نزد مولانا غالباً عبارت از اختیار* و لوازم آنست خلاصه می شود.

ث

۳۰۲

مولانا آنجا که انسان را عبارت از «اندیشه» می خواند* البته ناظر به لطیفه انسانی اوست که نفس ناطقه او و از عالم امرست، به مابقی که جز استخوان و ریشه‌یی نیست و به عالم جماد و جسم طبیعی و عالم خلق متعلق است نظر ندارد، اما وقتی از مراتب سیر او از اقلیم جماد تا قلمرو حیات انسانی (§۲۶ ت) سخن می گوید غیر از اشارت به ظهور شعور و آگاهی در وی که خود مراتب نفس را از «نامیه» تا «ناطقه» شامل می شود به همان استخوان و ریشه‌یی هم که در طی این سیر تدریجاً نقص و خشونت جسم جمادی در آن به لطف و کمال جسم انسانی تبدیل و تعدیل می یابد نظر دارد و این سیر تکامل که قسمتی از مسیر آن نیز از دنیای ناآگاهی که محدودیت جبر در آن حکمفرماست می گذرد* وی را از طریق نفس نامیه به اقلیم نفس ناطقه عبور می دهد و بدینگونه احساس آزادی و اختیار و شعور به تکلیف و مسؤولیت در وی پدید می آورد و آنچه را عالم کبیر از آسمان و زمین و کوه از آن محروم و عاطل مانده اند همچون ودیعه‌یی الهی به وی هدیه می کند. ازین رو انسان وقتی این امانت را بر دوش می گیرد، آن را امری می یابد که وی را از سکون و تسلیم دنیای جبر بیرون می آورد و به حکم احساس آزادی به پویه و تلاش پرخطر می کشاند و معروض مسؤولیتهای ناشی از اختیار که خیر و شر و خطا و صواب ملازم آنست می دارد.

الف

باری آن امانت الهی که بر موجب اشارت قرآن (۷۲/۳۳) بر آسمان و زمین که عالم کبیرست عرضه شد و آنها از قبولش تن زدند و به قول مولانا «خلقت آدمی بر آن مولع افتاد»* عبارت از فتنه اختیار و اسباب آن بود. در واقع با آنکه یک جنبه این اختیار بندگی و اسارت نفس در مقابل شهوتها بود، اما جنبه دیگرش حرّیتی بود که بندگان شهوات از آن محروم هستند و آن از تسلیم به اراده حق و رهایی از اراده

۳۰۱/۱ - شرح گلشن راز / ۴۹۹ و مابعد ۳۰۲ - کیمیای سعادت ۱۷/۱

۴ - مرصاد العباد / ۲۱۰ ۵ - کیمیای سعادت ۱۷/۱ ۶ - شرح حکمة الاشراق / ۴۶۱

۳۰۱ + Macrocosmos, Microcosmos, Anaximandros, Democritos

Imago Mundi, Imago Dieu, Origen, Macranthropos,

۳۰۱/۳ * الف: ۵۲۱/۴ - ث: ۲۰۷/۶ -

* خویش برای عارف حاصل می‌آید. البته این امانت الهی را که مولانا عبارت از اختیار* می‌داند بعضی صوفیه معرفت الهی خوانده‌اند.^۱ و در اشارت خواجه شیراز^۲ هم ظاهراً محمول به عشق باشد که با «دیوانه» بودن انسان در مفهوم ظلم جهول بودنش بیشتر می‌سازد، و هرچند کسانی که درین امانت به چشم معرفت نگریسته‌اند و صف ظلم جهول را نیز متضمن معنی مدح تلقی کرده‌اند،^۳ به هر حال تعبیر مولانا هم با مفهوم معرفت منافات ندارد، و معرفت صوفیه که وسیله نیل بدان مجاهده و تزکیه نفس است بدون تحقق اختیار ممکن نیست. بدینگونه تفسیر مولانا از مفهوم امانت رمز عشق و معرفت را هم که به نحوی لازمه این اختیار به شمارند متضمن می‌شود و گویی «اختیار» از یکسو انسان را به محنت تردد و دودلی دچار می‌کند و از سوی دیگر باعث عشق که لازمه آن از «خودرهای» است وی را به تسلیم عاشقانه عاری از تردید باز می‌گرداند و در طی این سیر جدید، عالم اصغر از جبری که عالم کبیر در ناآگاهی جمادی خویش بدان محکوم است بیرون می‌آید، با دنیای عشق که رهایی از جبر خودی است آشنایی می‌یابد و از طریق نیل به معرفت که لازمه عشق است قدرت تصرف در عالم کبیر را که خلافت الهی او هم مقتضی آن هست پیدا می‌کند و بدینوسیله از عالم کبیر ممتاز می‌شود و به تعبیر مولانا در معنی به مرتبه عالم اکبر ترقی می‌یابد.

ب

پس لطیفه انسانی عالم صغیر را از عالم کبیر متمایز می‌دارد و آزادی و اختیاری که لازمه قبول امانت و شرط مرتبه خلافت الهی است او را مستعد عشق و معرفت می‌دارد و عالم اصغر با نیل به مرتبه عالم اکبر آنچه را عالم کبیر نام دارد و شامل تمام آسمان و زمین و هرچه در آنهاست می‌شود دستخوش تصرف و اشراف مرتبه خلافت الهی خویش می‌یابد. این خلافت الهی هم مرتبه‌یی است که عالم اصغر تا از طریق مجاهده و ریاضت روحانی تصفیه و کمال نیابد بدان تحقق پیدا نمی‌کند و جز انبیاء و خاصان حق هم به کمال آن نمی‌رسند، اما مرتبه استعداد و قبول آن در همه افراد انسان هست و آنچه انسان را بر عالم کبیر برتر می‌سازد همین استعداد کمال اوست که از اختیار وی ناشی است.

پ

به هر حال سیری که تحقق لطیفه انسانی حاصل و غایت آنست، همچنانکه وی را در مراتب طولی وجود از جماد تا انسان تدریجاً به کمال ممکن نایل می‌کند در مراتب عرضی هم از عالم خلق و شهادت تا قلمرو امر و غیب عبور می‌دهد و در مرحله‌یی که کمال آن خاص انبیا و اولیاست صورت عالم اصغر را در وجود او به معنی عالم اکبر تحقق می‌دهد و آنچه را حکماء حاشیتین وجود می‌خوانند در لطیفه

ت

انسانی به هم متصل می‌سازد.

معهدا انعکاس این مراتب و اطوار در مثنوی به نحوی که حاکی از یک نظام فکری و جهان‌شناختی منظم و به هم پیوسته تعلیمی باشد مشهود نیست. اما از مجموع آنچه در باب عالم اصغر و اکبر و عوالم غیب و شهادت و امر و خلق می‌گوید، یا درباره انسان و مراتب سیر و تکامل وی در اطوار نفس و عقل و قلب بیان می‌کند، همچنین از آنچه در باب جبر و اختیار و خیر و شر و مرگ و حیات تقریر می‌نماید، یا درباره مرتبه خلافت الهی و مقام عشق و فنا و معرفت و حیرت یاد می‌کند، این دستگاه فکری که در واقع از لطیفه انسانی تصویر «نی» از خود خالی گشته‌ی می‌سازد و در نهایت منازل و اطوار سیر وجودی او را مشتاق بازگشت به مبدء و نیستان خویش نشان می‌دهد، با تمام خطوط اصلی و مشخص‌کننده یک «تعلیم» عرفانی ظاهر می‌شود، و اینکه صورت و ظاهریک نظام مرتب فکری را به آن نمی‌دهد از آن روست که تعلیم مولانا عرفان عملی است و از طالب سالک سیر و عمل می‌خواهد— نه بحث و نظر که لازمه عرفان نظری است.

ث

۳۰۳

تصویری که مثنوی از عالم طرح می‌کند تصویری است که خطوط اصلی آن از قرآن کریم مأخوذست: در مقابل ماثبِصِرُون (۳۸/۶۹) که آنچه می‌بینید در آن به تجربه حس درمی‌آید، مالا تُبْصِرُون (۳۹/۶۹) هست که «رسول کریم» از آن خبر می‌دهد و آن دنیای غیب و قلمرو ماوراء عالم شهادت است که تجربه حس بر آن احاطه ندارد، اما مولانا با حواس انبیا و تجربه ابدال در آن نفوذ می‌کند و از خبایای آن با ما سخن می‌گوید. در مقابل عالم خلق که عالم بُعد و مسافت است و ابداء و اعاده آن (۳۴/۱۰) جز به اراده حق نیست عالم امرست که بعد و مسافت در آن راه ندارد و اینکه هر دو عالم خاص خداوند (۵۴/۷) است نیز در مثنوی همه جا انعکاس دارد. به علاوه اطوار و مراتب وجود چنان کثرتی دارد که قرآن صانع عالم را رب العالمین (۲/۱) می‌خواند و این تعبیر تمام مخلوقات را از روحانیان و آنچه بدانها ملحق می‌شوند و از سماوات تا ارض با آنچه بین آنهاست شامل می‌شود، و اینکه عالم را در مثنوی هجده هزار و افزون می‌خواند ناظر به همین کثرت عوالم است که آن را

۱/۳۰۲—مرصاد العباد ۱۴۵/۲ —حافظ قزوینی/ شماره ۱۸۴، بیت ۳ —۳—شرح گلشن

راز/ ۲۰۰-۱۹۹

۳۰۲/الف: ۲۷۷/۲، ۳۶۳۷/۴ ~ ب: ۲۱۰/۶، عنوان، ۲۲۴/۶، ۲۰۷/۶

در روایات «هشتاد هزار عالم»^۱ و به قولی سیصد و شصت هزار عالم^۲ شمرده اند و بعضی فقط «عالم طبیعی را هجده هزار گفته اند».^۳ به علاوه بر رغم تفاوتی که جسم و جان را به دو عالم خلق و امر منسوب می دارد خلق و امر هر دو حادث و ناچار فانی و هالک هستند، ازین رو عارف سالک که طالب تجرد و تأله است حتی وقتی به نیروی ریاضت و مجاهده از تعلقات جسمانی رهایی یابد باز ورطه‌یی که خلق را از حق جدا می دارد در پیش روی او باقی است. به قول شمس تبریز^۴: اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی، حق قدیم است از کجا یابد حادث قدیم را؟

الف

به هر حال تصویر عالم اگر با تمام جزئیات در مثنوی مطرح نیست از آن روست که گوینده مثنوی نمی خواهد عرفان نظری تعلیم کند و خود را باحث مُتَّالِه نشان دهد، ازین جهت از احوال و اوصاف عالم صغیر و کبیر فقط طرحهایی گذرا ترسیم می کند و با اینهمه خطوط اصلی این طرحها را هم جز با آنچه صوفیه و عرفاء از اشارات قرآنی استنباط کرده اند چنانکه باید نمی توان در یافت. این تصویر در عین حال با چنان آب و رنگی در اقوال و تعالیم مشایخ صوفیه جلوه دارد که می تواند زمینه جهانشناسی مثنوی را از هرگونه ابهام و غموض بیرون آورد.

ب

باری عالم، آنگونه که در تأویلات صوفیه از قرآن استنباط می شود و غالباً نیز در مثنوی با اجمال یا تفصیل بدان اشارت هست، مراتب تنزلات وجود مطلق را تصویر می کند و ازین رو حلقه ارتباطی است که انسان را در نهایت سیر مراتب وجود با صانع عالم که مافوق مراتب و در مرتبه اطلاق وجودست مرتبط می دارد و بدینگونه اقلیم رنگ و تلوین را که دنیای قیود و اضافات است و قلمرو شهادت و فعلیت است با عالم غیب که دنیای عدم و عالم قابلیت محسوب است و مولانا از آن به عالم بیرنگی تعبیر می نماید^{*} در وجود انسان به هم پیوند می دهد. این نکته هم که بر وفق حدیث معروف اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ^۵ به قول مولانا، خلق ما بر صورت خود کرد حق^{*} از آنجا که نزد عرفاء، انسان نسخه اصل آفرینش عالم کبیر محسوبست، عالم را نیز مثل انسان مظهر ذات می سازد، واینکه عالم را هم بعضی عرفا نمودگار صورت حق خوانده اند^۶ از همین جاست.

پ

به علاوه تطابق بین عالم صُغَرِی و کُبَرِی هم که در خبر مربوط به خلقت آدم نیز بدان اشارت هست^۷ تمام عالم را که شامل عالم صغیر و کبیرست نمودگار صورت حق می نماید و عارف وقتی با این نظر به عالم می نگرد تمام عالم را زیبا می یابد. به هر حال قول به این معنی که عالم در همین صورت که هست چون جلوه جمال حق

است از شر و نقص خالی است و از آنچه هست ممکن نیست بهتر باشد [۴] ممکن است در نزد صوفیه و حکماء تا حدی از قول افلاطون (تیمائوس ۳۷) مأخوذ باشد. با اینهمه، نقص اجتناب ناپذیری که از آن جدا شدنی نیست حدوث آنست که منشأ فقر مکانی وسیه رویی آن محسوبست [۵].

ت

۳۰۴

در باب عالم، مسأله قَدَم و حُدُوث آنگونه که نزد باحث و مُفَلِّسِط مطرح است البته ذهن عارف را مشغول نمی‌دارد چنانکه وقتی از عارف مستغرقی می‌پرسند که جهان حادث است یا قدیم جواب می‌دهد که تا او دیده گشاده است چشم وی بر جهان نیفتاده است، تا در وجود او و قدم و حدوث او نگر بسته باشد.^۱ در واقع آنچه نزد باحث دلیل محسوبست عارف آن را حجاب می‌یابد، از این رو طریقه او بر سیر از معلول به علت و از ممکن به واجب مبتنی نیست. معلول و ممکن را در مقابل حق که نزد باحث علت و واجب خوانده می‌شود وی قابل توجه نمی‌یابد، از این جهت هرگز مصنوع را وسیله اثبات صانع نمی‌نماید و آنکس هم که به تعبیر مولانا جز به مصنوعی نبیند صانعی^{*} در نظر وی راه وارونه می‌پیماید و برهان و قیاسی که او بدان قانع و خرسندست هرگز او را به مقصد که نیل به یقین است نمی‌رساند. در فیه مافیه اشارتی به قول شمس تبریز هست که یکبار به طالب علمی مغرور نشان داد، آنچه وجودش محتاج اثبات است خود اوست، وجود صانع خود معنی اثبات است و به آن احتیاجی ندارد.^۲ گویی در این مسأله آنچه نزد حکماء قاعده امکان اشرف نام دارد در نزد وی صورتی شهودی و تجربه‌یی روحانی است و وی در واقع وجود اخس را فقط آنگاه در مرتبه امکان متمکن می‌بیند که وجود اشرف را پشتوانه امکان آن یافته باشد. بدینگونه استغراق در اشرف در اینجا به عارف مجال آنکه اخس را ملحوظ و مورد توجه یافته باشد نمی‌دهد تا چه رسد به اینکه وجود آن را مستند اثبات وجود اشرف نماید.

الف

خود عالم هم غیر از آنکه^۱ در بُعد وجودی خویش به قلمرو غیب و شهادت یا امر و خلق تقسیم می‌شود در بُعد شهودی خویش نیز از اقلیم ملکوت تا عالم لایتناهی

۱/۳۰۳ - کشف الاسرار ۱/۱۳ ۲-مرصاد العباد ۵۶ ۳-شرح اسرار ۹۰/

۴-مقالات شمس ۱۷ ۵-احادیث مشنوی ۱۱۴ ۶-فتوحات مکیه، باب ۲۴۲،

ج ۵۴۲/۲ ۷-مرصاد العباد ۷۵/

۳۰۳/الف: ۳۷۵۶/۱ پ: ۲۴۶۷/۱ و ۲۴۷۰، ۱۱۹۴/۴ (خلق در متن غلط است)

لاهوت را شامل می‌گردد. درین مراتب عالم ناسوت و عالم ملک، که انسان و دنیای محسوس او را شامل می‌شود، به قلمرو شهادت تعلق دارد و در فوق این هر دو عالم مرتبه ملکوت و جبروت، که قلمرو ارواح و عالم صفات محسوبند و هر دو فرود مرتبه لاهوت و فوق عالم ملک واقع هستند، متعلق به عالم غیب می‌شوند که عالم لاهوت بر آنهمه و بر تمام مراتب غیب و شهادت احاطه دارد و البته در عرض یا امتداد هیچ‌یک هم نیست.

ب

بدینگونه عالم، ورای آنچه در قلمرو حس و عیان است و عالم شهادت خوانده می‌شود، شامل مرتبه‌یی است که غیب نام دارد و در اقلیم حس و عیان مجال گنجایی نمی‌یابد. به تعبیر دیگر تمام آنچه در نزد ابصار و حواس انسان حاضرست به عالم شهادت تعلق دارد و هر آنچه از حواس و ابصار وی غایب است به عالم غیب مربوط است. به علاوه آنچه در علم حق مکمون و مکتوم است و قول رسول و وحی الهی بعضی از آن را افشاء می‌کند از مقوله غیب محسوبست و البته تصدیق بدان و اذعان به وجود آنچه در ماوراء حس یا در فراسوی ادراک حسی است و با اینهمه در قرآن بدان اشارت هست در نیل به ایمان ضرورست. علم بحثی هم که مبنی بر حس است، البته به ادراک این حقایق دسترس ندارد و جز از طریق معرفت و علم کشفی (۲۹۷۵ الف و مابعد) در آن باب به مرتبه یقین نمی‌توان رسید.

پ

اینکه صوفیه ابدال وقت و قطب و غوث را رجال الغیب می‌خوانند نیز از آن روست که آنها به تعبیر قوم مستوران قباب عزت نام دارند و تا وقتی مشیت حق اقتضا دارد حقایق احوال آنها از انظار عام مستور می‌ماند. در مثنوی هم مهمان غیبی که در قصه پادشاه و کنیزک برای حل مشکل پادشاه ظاهر می‌شود بدان سبب که صاحب مرتبه خلافت الهی و مأذون به تصرف در احوال عالم خلق است می‌بایست از رجال غیب باشد و البته جز پادشاه که الهام الهی و رؤیای صالحه دیده بصیرت او را گشوده است هیچ کس دیگر بر سر حال او وقوف ندارد. به هر حال رجال غیب در عین آنکه در عالم شهادت و در مرتبه ناسوت در بین سایناس به سر می‌برند، اسرار حال آنها در تنق غیب قرار دارد، سیر روحانی آنها در ورای عالم ناسوت است و به نحوی از انحاء با عالم ملکوت ارتباط دارند.

ت

با آنکه اشارت به بعضی ازین احوال، خاصه به وجود مستوران حق و عوالم ماوراء حس در مثنوی مکرر مطرح می‌شود، تقریر و تحدید این مراتب آنگونه که در عرفان نظری و مخصوصاً تعالیم مکتب ابن عربی مطرح است در مثنوی صراحت ندارد و اینکه مولانا این مراتب را آنگونه که در تعلیم اصحاب ابن عربی معمولست تعبیر

به حضرات و حضرات خمس [۶] نمی نماید و آنها را مراتب تنزلات هم نمی خواند شاهی دیگر بر این معنی است که طریقه او درین باب با آنچه مشرب وحدت وجود خوانده می شود و در کلام محیی الدین و شیخ صدرالدین به تقریر می آید (§ ۲۸۲ الف وما بعد) ارتباط ندارد، چنانکه در مورد مفهوم برزخ هم آنچه در مثنوی هست، مبنی بر معنی متعارف و شایع لفظ و موافق با صریح اشارت قرآن کریم (۱۰۰/۲۳) درین باب است، با قول ابن عربی که فی المثل در فتوحات مکیّه در مفهوم برزخ فاصله‌یی را که بین ارواح بعد از مفارقت از نشئه دنیا حاصل می شود با آنچه میان ارواح مجرد و اجسام فاصله می گردد تفاوت می گذارد و با آنکه از هر دو مفهوم تعبیر به برزخ می کند اولی را غیب امکانی و دومی را غیب محالی می خواند ارتباط ندارد.^۳ همچنین خالی بودن مثنوی از رموز تأویل «جابلقا و جابلسا» که در مکتب عرفان نظری گه گاه تعبیری از آنچه عالم مثال نام دارد تلقی می شود و نزد اصحاب حکمت اشراقی عالم اشباح مجرد نام دارد [۷] به شمار می آید و اینکه مسأله عالم اصغر و عالم اکبر هم در مثنوی آنگونه که در نزد اصحاب محیی الدین و در عرفان نظری معمول است با تعبیر «انسان کامل» ارتباط صریح ندارد نیز نشان می دهد که در مسأله وجود و عالم و آنچه لوازم و لواحق این معانی است، اشارات مثنوی را نمی توان با تعلیم ابن عربی و شروح فصوص الحکم تفسیر کرد. و هر چند احتمال ملاقات مولانا با شیخ در دمشق، و انس و صحبت با صدرالدین قونوی، و مخصوصاً طول صحبت شمس تبریز با شیخ که هر چند منجر به حصول رابطه اعتقاد و ارادت بین آنها نشده است، نباید در خاطر شمس بی تأثیر مانده باشد، وجود بعضی موارد مشابهت بین اقوال مولانا با محیی الدین را بر تأثیر و نفوذ فکری محمول می تواند داشت، در باب این نفوذ که ظاهراً هرگز نیز موجب اعتقاد راسخ مولانا در حق محیی الدین و دعاوی و تعالیم او نشده است نباید مبالغه‌یی را که بعضی شارحان مثنوی درین باب روا داشته اند مقبول پنداشت و به هر حال جز در موارد معدودی جزئیات موارد شباهت بین اقوال آنها را (§ ۲۶۴ الف -) هم نباید از مقوله توارد خارج شمرد.

ث

۳۰۵

باری در مورد انسان، که نطفه نقطه شروع تکامل او از طور جماد به ماوراء آن است، مولانا سیر از عالم جماد را تا نیل به حیات نباتی که قوه نامیه را در

۱/۳۰۴ - نه شرقی نه غربی / ۲۴۵ ۲ - فیه مافیه / ۹۲ ۳ - قیصری، مقدمه شرح / ۳۳

۳۰۴/ * الف: ۵۶۸/۵ ت: ۶۸/۱ ~

جنین مجال تصرف می دهد دنبال می کند. اینجا در طی اطور متوالی به نشئه حیوانی می رسد و آنچه روح حیوانی نام دارد اعضاء و ارکان او را به فعل و حرکت درمی آورد و این «روح اضافی» که در وی به قوه نامیه افزوده می شود جماد عاری از حرکت را به تعبیر بعضی عرفا «دانا» می کند^۱ و این سیر طولانی که در دنیای رَجم، جماد نطفه را به جنین مُدرک تبدیل می نماید نزد مولانا همچون نوعی معراج تلقی می شود که حاصل آن ترقی از جماد به مرتبه عقل و خرد محسوبست و گوینده مثنوی از آن به «معراج جنینی» تعبیر می کند.^{*} به هر حال این تحول مستمر جماد به حیات که در زندگی هر روزینه انسان به طور منظم و لاینقطع مایه حیات را به صورت جماد از اصلاّب به ارحام منتقل می کند و هر روز در ارتباط اصلاّب و ارحام صدها هزار جماد به انسان تبدیل می یابد خود حجتی بر هستی صانع محسوبست،^۲ لیکن در نزد مولانا در عین حال تصویری از نشأتهای حیات را نشان می دهد که در هر روز کاروانهای حیات را از اصلاّب به ارحام، و از ارحام به خاکدان عالم، و از خاکدان عالم به نشئه دیگر منتقل می نماید و مفهوم اشارت کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْن، را در قرآن کریم (۲۹/۵۵) در باره حق و رمز استمرار خلقت رادرشوون وی [۸] تبیین می کند.^{*}

الف

مولانا بدینوسیله ظهور تدریجی عقل و فهم را که در میان خون وروده ظهور می یابد، و بعد از آن در نشأت بعد از ولادت، پیدایش دنیای انوار و مرئیات را که از میان دو پاره پیه حاصل می آید و همچنین انکشاف عالم اصوات را که از میان استخوان و سوراخ گوش مایه خوشی های حیات می شود و انفجار سیلاب نطق و حکمت را که از گوشت پاره‌یی به نام زبان مایه می گیرد و تمام اینها در طی مراتب و اطور کمال انسانی از همان جماد نطفه می روید، به طور بارزی نشان آن می داند که وقتی در گلخن جماد گلستان حیات می شکفت هر چه در مراتب و اطور آن ظاهر می شود موهبت و عطای صانعی است که هر قفل گرانی را تنها لطف و فضل او می گشاید و تمام مراتب این سیر و کمال وجود جز ناشی از مشیت و حکمت او نیست.

ب

به هر حال سیر اطور که جماد را در طی نشأتهای جنین و طفل انسانی تبدیل می کند، نقل از هر مرتبه‌یی را به مرتبه دیگر همچون ضرورتی برای نیل به طور کمال الزام می کند، و اینجااست که سرناخرسندی و تشویشی که انسان از فکر انتقال از نشئه‌یی به نشئه دیگر دارد چیزی شبیه به ترس از مجهول جلوه می کند. البته جنین که در زهدان مادر از خون تغذیه می کند و در رطوبت و ظلمت تنگنای رحم دست و پا می زند، نمی تواند تصور کند که آنجا هر چه برای وی مایه قوت و لذت

است از دنیای خارج از رحم مدد می گیرد.* ازین رو طبیعی است که هر قدر او را به عالم خارج دعوت کنند و هر اندازه به وی خاطرنشان نمایند که بیرون از دنیای محدود رَحم دنیای روشن و فراخ و گرم و خوشایند در انتظار اوست باور نمی کند، و گویی علاقه به همان خونی که در رحم می خورد و انس با آن گرما و رطوبتی که در بطن مادر او را از هر تهدیدی حفظ می کند او را از نیل به لذتها و خوشی های عالم بیرون محروم و محجوب می دارد و ولادت به عالم خارج را که رهایی از یک زندان تنگ است در حکم مرگی دردناک تلقی می کند.*

پ

این تمثیل نه فقط ترس از مرگ را در انسان با مقوله اضطراب وی در مقابل هر امر مجهول مربوط می دارد، بلکه در عین حال نشان می دهد که انسان تا خود را از قوت و غذای مادون نبرد به قوت و غذای برتر دست نمی یابد. کودک تا وقتی از خون رحم قطع علاقه نکند از شیر مادر که بلافاصله بعد از ولادت غذای اوست بهره نمی یابد، و تا وقتی از شیر مادر باز نشود به غذاهای لذیذی که باب دندان و معده رشد یافته است دسترس پیدا نمی کند، پس نه مردن از دنیای خاکدان وی را از سیر در اطوار وجود باز می دارد نه ترک کردن غذای جسمانی، که افراط و انهماک در آن وی را از سیر در ماوراء حیات حیوانی محروم می کند، او را از امکان نیل به قوت روحانی که در ورای حیات این عالم در انتظار اوست مانع می آید.* اما تا وقتی از شیر شیطان که مایه پرورش قوای حیوانی و موجب توقف و رکود وی در تنگنای حیات بهیمی است باز نشود نمی تواند با قوت ملک که لطایف روحانی و مایه قوت جان اوست انباز شود و با مرگ از عالم خاکدان اطوار سیر خود را در مراتب ماوراء حیات طبیعی این عالم دنبال کند. اینجا است که معلوم می شود بعد از ولادت به عالم خاکدان هم هرگاه انسان در دام تعلقات حسی محدود و مقید بماند به مرتبه بهایم و انعام تنزل می کند و فقط وقتی از آن فراتر می رود که لطیفه انسانی و آنچه نفس ناطقه خوانده می شود در وجود وی تحقق بیابد و وی را برای سیر در اطوار ماوراء آماده دارد.

ت

معهدا این سیر که جماد نطفه را به انسان کامل الخلقه تبدیل می کند و با تحقق نفس ناطقه در وجود وی تدریجاً وی را به مراتب و اطوار ماوراء عالم ناسوت می کشاند البته از همین جماد نطفه آغاز نمی شود، چرا که این جماد هم قبل از نشأت جمادی خویش مراتب و اطواری را که موالید و عناصر و ارکان و امزجه منازل آنست باید طی کرده باشد و اینهمه نیز از ماورای عالم حس و شهادت که دنیای غیب و عالم علم حق است نشأت دارد و بدینگونه، سیری که یکسوی آن از جماد

نطفه تا ماوراء عالم ناسوت می رود سوی دیگرش از طور موالید و عناصر به عالم غیب و دنیای علم حق که از آن گاه تعبیر به عدم می نمایند مربوط می شود و اینکه مولانا عدم^{*} و نیستی^{*} را کارگاه صنع حق می خواند مبنی بر همین نکته است و با این تعبیر گویی حاشیتبن وجود را که در نزد حکما در یکسوی آن وجود واجب و در سوی دیگر آنچه آن را هیولای اولی می خوانند واقع است، در وجود انسان به هم مربوط می کند.

ث بدینگونه سیری مستمر هست که عدم را دایم در مراتب و اطوار وجود به حرکت درمی آورد، با مرگ از عالم هیولی به عالم جماد می کشاند، با مرگ از جمادی به قلمرو نبات سیر می دهد، با مرگ از نباتی به اقلیم حیوان می رساند، و آنگاه با مرگ از عالم حیوانی آن را در اطوار حیات انسان به کمال می رساند، و در واقع عالم کبیر را که مجموعه‌یی از این عوالم و شامل تمام مراتب واقع بین جماد و انسان محسوبست با تجدد مستمر مرگ و حیات در مراتب و اطوار عالم صغیر بسط و کمال می بخشد و سرانجام بر وفق اشارت قرآن، اقتضای انا إِلَهِ راجِعُونَ (۱۵۶/۲)، وی را دوباره به عالم عدم^{*} باز می خواند و به آنچه فراسوی مراتب و اطوار وجود ظاهری است باز می گرداند و در کل مراتب این سیر مشیت و اراده‌یی که منشأ وجودست و عالم عدم کارگاه صنع و ابداع اوست، نیست را هست و هست را نیست می کند، نیست هست نما را جلوه می بخشد و هست نیست نما (§ ۲۵۵ ب و مابعد) را مخفی می دارد و در تمام این اطوار و مراتب آنچه باقی است و هیچ گونه تغیر و تبدلی در آن راه ندارد قدم صانع و حدوث مصنوع است که فاصله جمیع عوالم وجود را با عالم لاهوت و مرتبه‌یی که در لسان عرفا از آن به هاهوت تعبیر می کنند، ورطه‌یی عبورناپذیر نشان می دهد و هرگونه هست و هستی را در قیاس با آن نمودی عاری از بود می یابد که درهمه حال فقر امکانی آن را سیه روی می دارد، و عارف سالک خواه به عالم و به حادث بودنش واقف و شاعر باشد یا نباشد حدوث و امکان عالم و خود او را همواره مانع تحقق وصال او به محبوب مطلوب ازلی خویش و محرک عشق و دردی می سازد که در وجود او شور و اشتیاق را به ناله نی تبدیل می کند.

ج

۱/۳۰۵ - شرح گلشن راز/ ۲۴۴ و ۷۳۸ ۲ - لطایف الحکمه/ ۱۰۱ و مابعد

۳۰۵/ * الف: ۵۵۴/۴، ۳۰۷۱/۱ - ب: ۲/۲ - ۲۴۵۱ پ: ۵۳/۳، ۶۷/۳، ۷۹۱/۱

مقایسه شود با ۳۴۱۹/۶ ت: ۴۳۷۲/۳ ث: ۷۶۲/۲، ۶۹۰/۲ ج: ۳۹۰۱/۳

۳۰۶

شور و شوقی که عالم صغیر در مرتبه کمال از خود رهایی برای رجوع به عالم غیب دارد، کاشف از احساس غربتی است که دنیای حس در انسان عارف به وجود می آورد، و در عین حال نشان می دهد که لطیفه انسانی تمام آنچه را از عالم حیوان و نبات و جماد در وجود وی هست و در طی سیر در مراتب و اطوار خلقت در وی رسوب کرده است مانع و عایقی برای رهایی خویش می یابد، و سیر در مراتب را تا وقتی به آنسوی آفاق بشری ادامه ندهد و به «آنچه اندر وهم ناید» تبدیل نشود بازگشت به عالم غیب که دنیای «عدم» و «کارگاه صنع حق» است برای وی ممکن نیست.

الف

طرفه آنست که قلمرو حیات او با آنکه اقلیم حس و دنیای عناصرست سرتاسر آن نیز در روح و حیات غوطه می خورد و با آنکه یک ذره آن هم از ادراک و شعور خالی نیست در عین حال برای او مانع از نیل به رهایی هم هست. فاجعه او درین است که می خواهد از دنیای حس به دنیای غیب بگریزد، و در عین حال، هم در وجود خود او که عالم صغیرست و هم در وجود دنیای محیط بر او که عالم کبیرست، قلمرو حس از یکسو مستغرق در روح و ادراک متعلق به عالم ماوراء حسی است و از سوی دیگر مانع او در عبور از دنیای حسی به عالم ماوراء آنست.

ب

با اینهمه، اینکه عالم او در داخل و خارج دستخوش اغواء و مداخله ابلیس و قوای شرست هم رهایی او را دشوار و هم سعی در جستجوی وسیله این رهایی را بروی الزام می کند. بدینگونه، دنیای محیط بر انسان، مثل وجود خود او که خلاصه آنست، در عین آنکه تصویر الهی است سایه دیورا هم بر بالای دوش خود احساس می کند، و همین سایه شیطانی است که وجود خود وی را عرصه کشاکش خیر و شر و دنیای وی را مخصوصاً میدان تنازع آکل و مأكول می دارد و ازین رهگذر روح وی را در زیر آوار وسوسه های شیطانی و شهوتهای نفسانی محبوس می سازد و در مقابل شوق رهایی که در وی هست دایم سدّ و مانع به وجود می آورد.

پ

در عین حال، با وجود این عوایق که برای او غالباً سدّ راه نجات و مانع نیل به وصال می شود، آنچه او را بدین جستجو تشویق می کند جنبه جامعیت اوست که او را در طور کمال خویش بین مرتبه الهی اطلاق و مرتبه انسانی تقید سیر می دهد و وجود وی را بر وفق تعبیر رایج در نزد عرفا متضمنِ نسخّین ظاهر و باطن می سازد، که از آنجمله نسخه ظاهر مضاهی عالم کبیر و نسخه باطن مضاهی حضرت الهیه است [۹] و وی بدینگونه با سعی در گرایش از ظاهر به باطن و از تقید به اطلاق، کمال

حقیقی را برای خود ممکن می‌یابد و دایم می‌کوشد تا از طریق تصفیۀ باطن از عالم حس به عالم ماوراء آن، راه نفوذی به دست آورد.

ت

۳۰۷

عالم غیب در مثنوی، در معنی وسیع خود، قلمرو تمام امور است که از پیش حس غایب است، و شک نیست که غیبت از پیش حس امکان وجود هیچ امری را نفی نمی‌کند. برای مولانا، که نفی و انکار وجود جن و آنچه در لسان عام به دیو و پری تعبیر می‌شود در نزد وی نامعقول و از مقولهٔ اقتصار بر مجرد حس ظاهر تلقی می‌شود، این معنی که دیو و پری، بر رغم ناپیدایی ظاهر، تأثیرشان در عالم ظاهر به نحوی از انحاء پیداست این معنی را تقریر می‌کند. آنچه وجودش از پیش حس ناپیداست و با اینحال تأثیرش ظاهرست نشانی از عالم غیب است و مولانا تأثیر آن عالم را در دنیای حس و شهادت تشبیه به خاری می‌کند که در قعر آب پنهان است و از حس ظاهر مخفی است اما وقتی در درون آب به تن ما می‌خلد در باب وجود آن برای ما جای تردید باقی نمی‌ماند.*

الف

معذا دنیای غیب در مثنوی در تمام وسعت عالم ماوراء حس گسترده می‌شود با وجود بی‌صورتی صورت دارد و بر رغم آنکه بی‌حدست* عالم حس از یکجهت آن را محدود می‌دارد، و به هر حال جمیع آنچه بُعد و مسافت در آن راه ندارد از روح تا ملک و از عقل تا «آنچه اندر وهم ناید» در فراخنای بی‌پایان آن گنجایی دارد، و معلوم است که این عالم بی‌بُعد در وعاء مکان و جهت، و در حوصلهٔ مدت و زمان که اختصاص به عالم خلق و دنیای حس دارد نمی‌گنجد. ازین رو مولانا احیاناً از آن تعبیر به لامکان و بی‌جهت* می‌کند، و چون از مقولهٔ آن گونه امور که حس و ادراک جسمانی آن را «هست» و «موجود» می‌یابد نیست گاه نیز آن را نیستی* و عدم* نام می‌نهد، و این تعبیر ظاهراً در نزد وی هم عدم مضاف را که نزد عرفا عین ثابت خوانده می‌شود شامل می‌گردد و هم عدم مطلق را متضمن است و چون مولانا از زمرهٔ باحثان مفلسف نیست تا معدوم مطلق و عدم محض را متعلق قدرت نامحدود حق نداند، به این مفهوم از عدم نیز نظر دارد، چنانکه مبدع بودن حق را ناظر به ایجاد از عدم صرف* بی‌اصل و سند می‌داند [۱۰]. در عین حال وقتی عدم‌ها را به صورت کاروانی به هم پیوسته و مستمر که به عالم وجود روان است تصویر می‌کند و خروج اعیان را از عدم به وجود، نشان‌بلی گفتن فعلی آنها در جواب خطاب الست مستمر

حق [۱۱] تلقی می نماید و آنها را در اجابت کردن امر «کن» معلق زنان عازم عالم وجود نشان می دهد* پیداست که قولش ناظر به عدم مضاف است، و به هر حال عالم غیب که در نزد وی عدم مطلق و عدم مضاف هر دو را نیز شامل می شود عالمی است که از پیش حس غایب و از دسترس ادراک آن خارج است و حتی شامل «آینده» و آنچه مقابل امر «بوده» و واقع قرار می گیرد نیز هست، اما عدم وجدان آن البته وجودش را نفی نمی کند و تمثیل خار و آب (§ ۳۰۷ الف) نشان می دهد که غایب بودن از پیش حس، وجود عالم ماوراء حس را که عالم غیب است نمی تواند معروض انکار سازد. به هر حال آنچه به حس در نمی آید اگر چه «نیست شکل» می نماید در نزد مولانا «هست ذات» محسوبست و وجود واقعی دارد.

ب

بدینگونه ورای عالم حس و شهادت عالمی هست که «هست نیست نما» یا بر وفق آنچه در تعبیر اهل حکمت می آید «آئیس کائیس» محسوبست و چون در بُعد و مسافت زمان و مکان که وعاء ادراک ذهن از محسوسات هستند نمی گنجد، حس وجود آن را ادراک نمی کند و آن را نیست تلقی می نماید، اما عالم حس هم که در قبال عالم غیب «نیست هست نما» و «لئیس کائیس» محسوبست در اطوار پیدایش خویش همواره از مشیمه عالم غیب ولادت می یابد* و همانگونه که هست از قبول عدم ترس و ابا دارد، نیست هم از قبول هستی و از اینکه به عالم ظهور آید ترسان و گریزان است*. ازین رو عالم «نیست شکل هست ذات» که دنیای غیب است اگر از نظرگاه حس «نیست» محسوبست باری آنگونه «نیست» است که هستها از آن «هست» می شوند، و بدینگونه عالم غیب برای عالم ظاهر جای دخل و کسب هستی هم هست و عالم حسی ظاهر در واقع وجود خود را از آن عالم که به تعبیر مولانا کارگاه صنع حق نیز هست حاصل می کند. پس عالم حس و شهادت که قلمرو کون و حدوث است از عالمی به ظهور می آید که از جهت حس «نیست» به نظر می رسد، اما آن «نیست» بالضرورة عدم محض مطلق هم نیست و هر چند ابداع حق عبارت از ایجاد موجودات از عدم صرف محسوبست، در جریان خلق مستمر عوالم موجود، ظهور اعیان خروج از عدم را هم متضمن می شود. اما اینجا عدم نسبی مرادست و این نوع عدم به تعبیر دیگر عبارتست از معدوم بودن امری که خاصیت آن موجود بودن است و صورت آن هم بی هیچ بیش و کم در علم حق وجود دارد، کون و ظهور آن به اراده حق و اشارت «کن» موقوف است که عرفا آن را کلمة الحضرة می خوانند.

پ

این نکته نیز که کارگاه صنع حق نیستی است و مولانا در درون این کارگاه، که غیب تعبیری دیگر از آنست، «صنع و صانع را به هم» نشان می دهد در واقع این

معیت صانع را با آنچه صنع اوست ضامن بقا و استمرار عالم صنع که عبارت از نیست هست نماست می نماید و بدینگونه عالم نیست نمای غیب، که عبارت از صور علمیه حق است و خود به سبب معیت حق «هست» واقعی محسوبست، عالم صنع را، که نزد حس «هست» به شمارست اما درحقیقت بدان سبب که هستی آن از خودش نیست نام «نیست» بر آن اظهر و اوضح است، توسعه و پرورش می دهد و بدان ضرورت یا امکان دوام و استمرار می بخشد. ازین رو هر جا در اشیاء و اعیان معیت حق اعتبار نشود هر چه هست معدوم صرف محسوبست، و چون این معیت ظهور و استمرار را بر اعیان کون الزام می کند بعضی معیت حق را مساوق تحقق جبر در عالم حدوث خوانده اند و تفاوت بین معیت حق را که حدوث لازمه آن نیست با جبر کونی* که از لوازم حدوث است دریافته اند. ازین رو ضرورت ممکنات را مبنی بر الزام علل و اسباب پنداشته اند.

ت

۳۰۸

به هر حال آنچه در ماوراء عالم حس و بلافاصله در آنسوی سرحد عالم طبع واقع است از خطه خیال آغاز می شود که در وجود عالم «صغیر» در حکم خزانه حس محسوبست و خود قوه‌یی است که محسوسات را در غیاب آنها در آنچه در انسان حس مشترک می خوانند محفوظ و منعکس می دارد، و حکماء در تعریف آن می گویند «الخیال عبارة عن الصُّورِ الباقية فی النَّفْسِ عِنْدَ غیْبَتِهِ المحسوس»، و پیداست که انعکاس این صورتها در نفس در خواب نیز مثل بیداری دوام دارد، بلکه در خواب به علت آنکه نفس از محسوسات ظاهر و شواغل حسی انصراف دارد، استمرار اینگونه صورتها در آینه آن بیشتر تحقق پیدا می کند. در بیداری نیز غلبه آن انسان را لگد کوب خیال* و مفتون صورتهای وهم انگیز می نماید. از صورتی واحد برای یک تن باغ می سازد و همان را برای دیگری دوزخ می کند و انسان با آنکه خود عالم صغیری است چنان مقهور تصرف این صورتها می شود که حتی وقتی آنها را ناخوش می یابد نیز نمی تواند راه ورودشان را بر خاطر خویش سد کند.*

الف

بدینگونه نیروی خیال با نفس انسان اتصال دارد، و چون از عالم صغیر جدایی نمی پذیرد آن را از لحاظ ارتباط دایم با نفس و ذهن خیال متصل می خوانند.

Ex Nihilo + ۳۰۷

۳۰۷/الف: ۱۰۳۷- ب: ۱/۳۴۸۶، ۱/۱۵۸۱، ۲/۶۸۷، ۱/۲۰۸۰، ۱/۱۴۴۸، ۵/۱۰۲۵،

۱/۱۸۸۹، ۱/۲۱۱۱، ۱/۱۴۴۹، ۱/۱۴۶۷، ۱/۷۹۵ پ: ۵/۱۲۰۷، ۶/۱۳۶۱،

۱/۳۶۷۹، ۲/۶۸۹-، ۱/۱۲۴۳ ت: ۲/۶۹۰ و ۲/۷۶۲، ۱/۱۴۶۴

اما در عالم کبیر خیال عبارت از صورتهای مثالی اعیان محسوس است که در عین حال نه تعلق به کالبد انسان دارد نه به عالم طبع مربوط است، و در واقع اعیان و اذهان هیچ یک ظرف آن نیست، خود آن امری مستقل و متحقق است که در ورای عالم طبع و عقل واقع می شود. گویی مثل برزخ و حایلی عالم اجسام را از عالم ارواح جدا می کند و خود در آستانه عالم ماوراء حسی است، نه از صُقع عالم حس است نه از مقوله مجردات روحانی، با آنکه ماده ندارد بعد و شکل دارد و ازین حیث به صورتهایی می ماند که در آینه انطباع می یابد.

ب.

پس چون از عالم صغیر و عالم کبیر هر دو تمایز و استقلال دارد، آن را خیال منفصل خوانده اند و بعضی مثالهای ثواب و عقاب اعمال و میزان و حساب آخرت را به همین عالم که در مرتبه اطلاق از آن به «عالم مثال» هم تعبیر کرده اند منسوب پنداشته اند، چنانکه غالباً صور مدرکه خیال متصل را هم در عالم رؤیا به لحاظ ارتباط با عالم مثال و ماوراء آن احياناً متضمن اشارات کشفی و بشارات الهی تلقی کرده اند.

پ

اینجاست که رؤیاء صالحه را از اجزاء نبوت و از مقوله وحی دل شمرده اند، و در توجیه اشتغال آن بر مکاشفات گفته اند که رؤیا به هر حال روزنی است که از عالم ماوراء حس بر نفس گشاده می شود و چون نفس در حال بیداری به شواغل حسی انصراف دارد از احراز تجانس با عالم ماوراء حس محجوبست ولیکن در خواب از توجه به محسوسات فراغت دارد و لاجرم با عالم ماوراء حس تناسب بیشتر احساس می کند و مکاشفه حقایق و انوار آن برای وی بیشتر میسر و ممکن می شود.^۱

ت

به هر حال خیال، هم در عالم صغیر و هم در عالم کبیر، اولین مرحله عبور از خطه دنیای حسی محسوبست. و از آن جمله آنچه خیال متصل نام دارد بین حس و عقل برزخ می شود و آنچه خیال منفصل خوانده می شود برزخ بین عالم اجسام کثیفه و ارواح مجرده است^۲ و در واقع عالم ملک را از عالم ملکوت جدا می دارد. در همین مفهوم است که مرتبه اطلاق آن عالم مثال نام دارد و آن را حکما عالم اشباح مثالی و همچنین عالم اجسام مجرد نیز می خوانند، اما مرتبه تقید آن مطلقاً عالم خیال خوانده می شود و البته به عالم ملک و طبع اقرب است و کائنات آن با وجود مجرد از ماده از بعد و شکل مجرد نگشته اند.

ث

معهدا عالم مثال از حیث فسحت و وسعت با عالم خیال که جزئی از آن است طرف نسبت نیست، و عالم خیال در قیاس با آن حکم جدول را نسبت به نهر عظیم یا حلقه یی کوچک را نسبت به عرصه یی نامتناهی که حلقه در آن رها شده

باشد دارد، و در واقع عوالم ماوراء حس، که عالم خیال و مثال مرحله نخست آن محسوبست، هر قدر از عالم حس دورتر می شود از محدودیتهای ناشی از بعد و شکل و مسافت و مقدار بیشتر رهایی می یابد و فُسحت و وسعت بیشتری پیدا می کند.

ج در همین مقام است که مولانا بر سبیل تمثیل می گوید در مقارنه با جهان غیب، که عالم ماوراء حس است، دنیای حس از شرم حقارت روی پنهان می کند.*

البته در ورای عالم حس هم با آنکه عالم خیال بسیار موسع تر و دور پهناتر از عالم حس است خود از حیث وسعت به عالم مثال نمی رسد، و مولانا این معنی را که خیال انسانی خود گاه مایه حزن و دلگرفتگی می شود نیز به همین محدودیت نسبی عالم خیال مربوط می شمرد که در ورای آن عالم ملکوت است و فراخنای بیحد عالم غیب را از آنسوی عالم ملک تا عرصه بی انتهای عالم لاهوت، که بعد و حد و مسافت و مقدار در آن راه ندارد، امتداد می دهد.

ج

۳۰۹

به هر حال در فراسوی عالم حس، از همانجا که عالم خیال آغاز می شود مراتب و اطوار عالم به عرصه بی منتهای غیب اتصال می یابد، و در مراتب اقرب به عالم حس شامل آنگونه چیزها می شود که هر چند از پیش حس غایب محسوبند بدیهه عقل وجود آنها را محقق نشان می دهد. اما اموری هم هست که هر چند هم از حس غایب است و هم بدیهه عقل بدان راه ندارد، دلیل عقلی یا سمعی تصور آنها را برای ذهن طالب قابل تصدیق می سازد. از جمله وجود ملایک و یوم آخر و نظایر این معانی که قول رسول و تنزیل وحی مخبر از آنهاست از ینگونه چیزهاست و اشارت کریمه *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* در قرآن (۳/۲) تصدیق و ایمان به آنها را بر مؤمن الزام می کند. در اینگونه چیزها هر چند مؤمن، مجرد قول رسول یا قرآن را غالباً همچون دلیل سمعی اما انکارناپذیر موجب اقناع خویش می یابد، باحث مفلسف می کوشد تا دلیل عقلی هم در اثبات یا تأیید آن اقامه نماید.

الف

البته تصدیق به این امور که موجب رغبت به عالم غیب و صرف همت از اقتصار به عالم حس می شود برای همه کس یکسان نیست: اهل خبر به مجرد اخبار وارد در کتاب و سنت بدان می گرایند، اهل حال از ذوق خاطر و شهادت دل بدان اذعان می نمایند، و کسانی که اهل شهود و مکاشفه اند در پرتو اشراق وجود آن را

۱/۳۰۸ - کیمیای سعادت ۱/۹-۲۸ ۲- تعریفات جرجانی / ۳۸

۳۰۸/۳ * الف: ۱/۴۱۱، ۳/۳۰۴۴ ج: ۶/۲۶، ۱/۳۰۹۵

تجربه می نمایند. با اینهمه قلمرو غیب متضمن اسراری هم هست که دلیل عقلی و سمعی نیز بدان راه نمی برد و جز آنکس که عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ (۵۹/۶) به او راجع است هیچ کس بر آن واقف نمی تواند شد، و در وحی و تنزیل هم آنچه از آن مقوله بر رسول کریم ایحاء می شود مبنی بر اراده و تقدیر اوست، و وقتی اسرار علم از دسترس هرگونه ادراک غیر دور باشد پیداست که ذات او هم از احاطه ادراک ماسوی منزله و مصون می ماند و آنچه متألّهان آن را غیب مطلق و غیب مصون خوانده اند به همین جا مربوط است.

ب

بدینگونه عالم غیب، از ماوراء عالم حس آغاز می شود و هر قدر در جهت عالم ماوراء حس امتداد می یابد فسحت و فراخنایی بیشتر پیدا می کند تا به مرتبه لا تعین می رسد که حد و نهایت ندارد و از هیچ جهت محدود نیست. اما چنانکه عالم خیال کمتر از عالم حس محدود می نماید، عالم ملکوت از عالم خیال وسعت بیشتر دارد، و عالم جبروت از عالم ملکوت نیز اوسع است، و با این حساب وقتی عارف از قلمرو حس به اقلیم ماوراء حس راه می جوید عالمی که در انتظار اوست از عالمی که طفل نوزاد بعد از ترک زهدان مادر بدان وارد می شود در نزد او به نسبت فراختر به نظر می رسد، و وقتی عالم حس در مقابل عالم غیب در چشم او تا اینحد خسیس باشد پیداست که وی در مقابل فراخنای عالم غیب به محدوده دنیای حسی سرفرود نمی آورد و حیات در تنگنای عالم حس را برای خود زندانی تنگ خواهد یافت که دایم شور و اشتیاق رهایی، وی را به گریز از آن دعوت می کند. پس چنانکه عالم حسی نسبت به عالم خیال تنگنایی محدود بیش نیست (§ ۳۰۸ الف) عالم خیال هم نسبت به غیب مضاف که قلمرو حس و خیال هر دو از آن نشأت می گیرند عرصه‌یی بس تنگ میدان می نماید*.

پ

معهدا تا وقتی انسان از عالم حس و مألوفات آن نگذرد حکم طفلی را دارد که در تنگنای زهدان مادر محبوس است و البته عالمی را که ماوراء عالم اوست درک نمی کند، از این رو برای ورود به عالم ماورای حس به نوعی ولادت ثانی (§ ۱۰۵ هـ) احتیاج دارد که در گرو آمادگی اوست، و تا خود را برای زندگی در نشئه ماوراء حس آماده نسازد این ولادت برایش حاصل نمی شود و وی نمی تواند از آب و هوای آن نشئه و از نور و حیات آن تمتع حاصل کند و به تعبیر انجیل (یوحنا ۳/۳) و رودبه ملکوت برای وی به این ولادت ثانی موقوف است. باحث مفلسف که عقل بحثی او را در محدوده قلمرو حس محبوس می دارد و مثل خفاش به قلمرو ظلمت که عالم حس رمزی از آنست خومی دهد، از نفوذ درین عالم نور و ضیای بهره می ماند، ازین رو چون، به

تعبیر مولانا، از حواس انبیا که ادراک غیب جز به متابعت از روشنی وحی آنها ممکن نیست بیگانه است*، ناله و حنین استن حنانه را که در فراق رسول می نالد نمی شنود و حس خفاش بدینگونه او را از نوری که جسّ دُر پاش روحانی با آن آشناست و عالم غیب مشرق و مطلع آنست محروم می دارد*.

در قصه این اُستن چوبی که رسول در مسجد مدینه به هنگام وعظ بر آن تکیه می کرد و بعدها وقتی برای وی منبر ساخته شد آن را رها کرد از فراق وی به ناله آمد^۱ مولانا ادراک و شعور جماد را که مثل همه اجزاء عالم گوش به ندای غیب دارد تصویر می کند و نشان می دهد که تمام کاینات عالم حس در یچه‌یی به عالم غیب دارند و هر لحظه اَلْسِتِ حق را که از ورای آن به گوش جان‌شان می رسد* لبیک می گویند.

ث

۳۱۰

در بین در یچه‌هایی که مثنوی بر دنیای غیب می گشاید قصه عایشه و باران غیبی، و داستان زید و مکاشفه آخرت، تصویرهای روشنی از آفاق غیبی عرضه می دارند. هر دو تصویر حاکی از آن است که اتصال به عالم غیب عبور از خطه حس را لازم دارد، و برای این عبور اگر آنگونه که برای عایشه حاصل شد عنایت بی سبب از برکت صحبت و هدایت مردان غیب حاصل نشده باشد، سالک باید از محدوده زمان و مکان که دیوارهای عالم حس محسوبند بگذرد و به آستانه لازمات و لامکان قدم بگذارد و نیل به این مرتبه، چنانکه در مورد زید حاصل آمد، موقوف به مجاهده و تصفیه باطن است و حتی به مجرد آن هم درین وادی به مرتبه کمال نمی توان نایل آمد.

الف

عایشه یک روز که پیغمبر با جنازه مردی از یاران به گورستان رفته بود، ردای رسول را بر سر کشیده بود، هوا را ابرآلود و بارانی یافت اما وقتی پیغمبر از گورستان بازگشت اثری از رشح و رطوبت باران بر رخت و موی وی ندید، چون سبب پرسید پیغمبر به او خاطر نشان کرد که آن باران و ابر، باران و ابر عالم غیب بوده است و اینکه او در هوای بی باران و بی ابر آن را ادراک کرده است باید به سبب ردای رسول باشد که وی را با دنیای غیب مجال ارتباط داده است. نظیر قصه، به صورت دیگر،

ب هم در حدیث هست و هم با اندک تفاوت از بعضی مشایخ صوفیه نقل شده است.^۱ اما آنچه در توجیه این ادراک که برای عایشه حاصل شد در مثنوی به بیان می آید نشان می دهد که در ورای عالم حس آنچه از احوال غیبی ممکن است بر انسان مکشوف گردد همواره حاصل مجاهده شخصی نیست، اثر صحبت خاصان حق هم ممکن است چشم سالک را به آفاق غیب بگشاید. در واقع تأثیر صحبت و تربیت رسول، به اعتقاد مولانا، می باید در وی آن اندازه تجرد از لوازم حسی را سبب شده باشد تا ردای او وی را به ادراک رشحه های عالم غیب نایل کند. بدون شک مشاهده آن عوالم تنها به مجرد بر سر کشیدن آن ردا برای همه کس نمی توانست به این ادراک منجر گردد و اینکه پیغمبر در جواب عایشه تصریح می کند که آن احوال غیبی جز بر خاصان پدید نمی آید * نشان می دهد که نزد مولانا عایشه از کسانی که درین شمار نباشد نیست [۱۲].

پ

در داستان زید مکاشفه احوال آخرت که برای وی حاصل شده است حاصل مجاهدت و ریاضت است. زید در توجیه این ادراک بی نظیری که از احوال آخرت و اهل بهشت و دوزخ دارد، در جواب سؤال رسول تصریح می کند که نیل بدان برای وی به بهای مجاهدتها و ریاضتهای بسیار حاصل شده است و روزه های طولانی و شب نخوابی های دشوار وی را از محدوده تنگنای عالم حس برتر کشیده است و امکان اشراف و اطلاع بر احوال عالم غیب به وی داده است. زید می داند که چون تحقق به وصف *يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* (۳/۲) در نیل به حقیقت ایمان لازم است، برای نیل به این مرتبه می بایست از طریق تصفیه قلب و الزام مجاهده و ریاضت خود را برای ورود به این عالم آماده نماید.

ت

به علاوه می داند که عالم غیب عالم مجردات و مفارقات است و برای نفوذ در آن باید از طریق اینگونه ریاضات نوعی تجانس با این عوالم حاصل کند، ازین رو خود را تسلیم مجاهدات می دارد و با سلوک مبنی بر متابعت، امکان نیل به عالم ماوراء حس را حاصل می نماید. تصویری که او از احوال اهل آخرت عرضه می کند دورنمای جالب و زنده یی از اهل آخرت را طرح می کند که قدرت مکاشفه زید آن را از آنچه در تصویرهای مشابه در کلام دانته و اردای ویراف و ابوالعلاء المعری آمده است زنده تر و جاندارتر هم می دارد. اینجا، مکاشفه زید آنچه را از ادراک حس و بدیهه عقل محجوب است در نزد وی قابل تجربه می کند و بدینگونه وی را به قلمرو آنچه تعلق به آینده دارد و هنوز واقع و کاین نیست مجال نفوذ می دهد [۱۳].

ث

معهدا درین هر دو تصویر، به طور واضح این نکته مشهودست که وقوف زید

و عایشه بر احوال غیب، از حد ادراک ظواهر آن در نمی گذرد و آنها به حقیقت اسرار آن واقف نمی شوند، چنانکه زید با وجود خرق حجاب حسی این اندازه توجه ندارد که آن اسرار را در پیش نااهلان نباید فاش کرد، و عایشه با آنکه فیض الهی را که از طریق عالم غیب بر دنیای شهادت می ریزد مشاهده می کند نمی داند سرآین باران چیست، و بدینگونه هر دو در فهم دقایق اسرار غیب به ارشاد پیامبر محتاجند، و رسول که سر غیب را با حواس انبیا و در روشنی نور وحی درک می نماید به زید خاطر نشان می کند که هر چه را به مکاشفه از احوال غیب می توان در یافت نباید بی پروا افشانمود، و به عایشه توضیح می دهد که عالم حس و شهادت کمال و بقاء خود را از عالم غیب می گیرد و همین اندک ترشح که از عالم غیب به عالم شهادت می رسد دنیای حس را از اینکه به سبب انهماک در ماده و استغراق در حرص نابود گردد نجات می دهد. گویی مولانا عالم غیب را مثل عالم مُثُل افلاطونی مرتبی و پرورنده عالم حس و کاینات آن می داند و مایه بقاء استمرار عالم حس را به احتفاظ عالم غیب منسوب می دارد.

ج

۳۱۱

بدینگونه عالم حسی دوام و استمرار خود را در خارج از خود و در واقع از عالم ماوراء حس حاصل می کند. با اینهمه، تفاعل اضداد و عناصر هم در داخل آن همواره وی را در تبدل و تحول نگه میدارد و معروض کون و فساد دایم می سازد. در واقع عالم حسی که جهان طبع و عالم طبایع نام دارد در قلمرو حاصل خویش تابع حکم طبیعت و مقتضای آن است. طبیعت آن نیز مقتضی جریان ترکیب و انحلال دایم بین اجسام عنصری است که از ترکیب مزاج عناصر اربعه وجود یافته اند و در صورت جماد و نبات و حیوان که موالید ثلاثه نام دارند در آمده اند. البته این عناصر و موالید هم دایم در مجاری تبدل صورت که کون و فساد نام دارد قرار دارند. در آنچه فساد خوانده می شود صورت موجود خود را رها می کنند و در آنچه کون نام دارد صورت تازه می پذیرند و این جریان مستمر عالم طبایع را عالم اضداد و عرصه استمرار انحلال و ترکیب می سازد.

الف

همچنین چون سیر اطوار و مراتب دایم عالم را متوجه به استکمال خویش

می دارد، عناصر و موالیید در ضی مراتب، هریک برای نیل به کمالی ممکن و مقدر، در مرتبه بالاتر منحل می شود، و این امر عالم عنصری را عالم آکل و مأکول می سازد که از یکسو جماد را غذای نبات و نبات را غذای حیوان می کند، و از سوی دیگر همین رابطه آکل و مأکول را در نهایت موجب تضمین بقاء نوع و استمرار وجود عالم عنصری می دارد، و در عین حال تنازع بین آنها را که از سعی در حفظ ذات و فرار از خلع صورت موجود حاصل می آید موجب می گردد و تمام ذرات و اجزاء عالم حسی، دوام و بقاء خود را در داخل اقلیم حس از همین تنازع و در خارج از آن از حفظ غیب و فیض حیات نامرئی از عالم مفارقات تأمین می نمایند.

ب

آیا رشحه‌یی که از عالم ماوراء حس موجب دوام عالم حس می گردد (۳۱۰ ج) و اینکه عالم ماوراء حس هر قدر از عالم حس دورتر باشد از آن عظیم‌تر و فراخ حوصله‌تر خواهد بود، عالم ماوراء حس را به یک معنی آکل و عالم حس را مأکول آن نمی کند؟ درینصورت تلقی افلاطونی عارف از عالم مثال، با توجه به تکامل دایم و مستمر هستی از اقلیم عالم مثال به عوالم مابعد، مقتد را در مطلق منحل می کند اما در عین حال نشان می دهد که وقتی مولانا می گوید معانی هم مثل اعیان حلق دارند و بین آنها هم نسبت رابطه آکل و مأکول هست*، ظاهراً ناظر به این معنی است که در سیر اطوار وجود، عوالم فرودینه‌تر در کام عوالم فرازینه‌تر می روند، و در داخل مراتب هم این قاعده که تنازع هم لازمه آن است جاری است، هر خیالی را خیالی می خورد و هر فکری را فکری می چرد*. جان عامی درعالم خیال منفصل خود را مأکول خیال دوزخ می یابد* و جان عارف وقتی از تعلق تن رهایی می جوید و از طعام جسمانه فارغ می شود طالب غذای اجلالی که از عالم ماوراء حس است می گردد* اما اطلاق وصف آکل و مأکول در باره آنچه به عالم ماوراء حس مربوط است بر سبیل مجازست، حقیقت این عنوان در باب عالم حسی صادق است که وجود اضداد آن را عالم تبدل و تلون می کند* و چون به هر حال مزاج ترکیب آن از وجود اضدادست فانی* و محکوم به نیستی هم هست.

پ

در هر حال عالم حسی عالم آکل و مأکول است*، تمام ذرات و اجزاء آن دهان باز کرده‌اند و رزق و طعمه می جویند و هر جزء از اجزاء عالم آکلی است که برای دوام و بقا دنبال مأکول خویش می گردد. خاک حلقی دارد که آب می نوشد و از آن گیاه برمی آید، جانور گیاه را می خورد، و خود او وقتی زفت و پروار شد لقمه انسان می شود. در تمام این مراتب آکل در همان هنگام که مأکول خود را می جوید مطمح نظر آکل دیگرست که در پی شکار اوست، چنانکه مرغ کرم را می جوید و

نمی‌داند که گربه گرسنه‌یی هم در قفای خود او کمین دارد*، و قصاب بره را که مأكول نوع اوست می‌جوید و پروار می‌کند و یادش نمی‌آید که خود او نیز در هنگام خویش طعمه گور و مأكول خاک است. در عین حال توالی مراتب آکل و مأكول عالم طبع را در داخل محدوده خویش به تضمین بقای انواع کاینات آن موفق می‌دارد و در خارج از آن هم موجبات ترشیح و استکمال آن را از عالم ماوراء حس تأمین می‌نماید.

ت

۳۱۲

دنیای مثنوی حتی در نشئه حسی و عالم طبیعی هم از ادراک و حیات خالی نیست و تمام ذرات از عناصر و موالید درین عالم مدرک و زنده‌اند و سمع و بصر دارند، گاه گویا و خوش و گاه خموش و ناخوشند*. درست است که آثار این ادراک و حیات در نشئه آخرت، که خلق جدید و ماوراء قلمرو حس است* و به حکم کریمه *إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ* (۶۴/۲۹) سراپا حیاتست، به وجه کاملتر ظاهر می‌شود و اجزاء جمادرا در آن عالم به طور بارز واجد حیات می‌نماید* لیکن در همین نشئه حسی نیز هیچ ذره‌یی نیست که از روح و حیات بی‌بهره باشد، و همان جریان سلسله آکل و مأكول که به اعتقاد مولانا در معانی و اعیان هر دو هست (§ ۳۱۱ پ) شاهد حیات عالم حسی است و در واقع کلّ عالم از آن آگهی و شعور که نشان روح و حیات است نصیب دارد، اما تصور این معنی و ادراک سر آن برای کسانی ممکن است که به عالم جانها راه می‌توانند یافت* و وجود جان را در اجزاء ماده هم می‌توانند سراغ کرد.

الف

اما قول به ادراک و حیات در سراسر کاینات عالم حسی مانع از آن نیست که حدّ این ادراک و حیات در مراتب عالم حسی متفاوت باشد، و واقع آنست که در طی این مراتب نه فقط عناصر که عبارت از اجسام بسیط عالم و منحصر در آب و خاک و آتش و بادند^۱ حیات و ادراک دارند بلکه موالید ثلاثه هم که عبارتند از آنچه به طرق ترکیب و مزاج از عناصر چهارگانه متکون می‌گردند و شامل جماد و نبات و حیوان است^۲ نیز از مراتب حیات بهره دارند* و تجاذب اضداد که عشق تعبیری از آن است آنها را در اطوار سیر خویش از طریق مدارج ادراک به معارج کمال سوق می‌دهد.

ب

* ۳۱۱ پ: ۳/۳، ۵/۷۲۹، ۴/۳۶۰۵، ۳/۴۲، ۱/۲۴۷۰، ۶/۵۶، ت: ۳/۳۰،

در انسان هم که به صورت، عالم صغیرست منازل و اطوار کمال حیات از همین نشئه موالید و عناصر عبور می کند و اینکه جمیع ذرات عالم در گوش جان عارف غلغلی دارند و تمام جمادات آشکارا تسبیح می گویند^{*} نشان می دهد که در نزد مولانا ادراک و حیات از همان اقلیم جمادی به عالم نباتی می آید، پس عالم جمادی لابد به کلی فاقد آن نیست و البته این معنی که حیات در مراحل مابعد جماد سیر و تکامل دارد خود قبول این نکته را که در مراحل ماقبل عالم جماد نیز باید نوعی حیات وجود داشته باشد تا حدی آسانتر نیز می نماید. در هر حال، ادراک و حیات که از اجزاء عناصر به عالم موالید راه می یابد در وجود انسان از اقلیم جمادی به نباتی می آید، از مرتبه نباتی تدریجاً خود را به مرحله حیوانی می رساند^{*}، و هر چند مرتبه تازه ادراکات مرحله سابق را از یاد می برد^{*}، بی آنکه احتمال وقوع تناسخ^{*} آن را به قهقرا بکشد [۱۴]، باز در طی توالی این مراحل، به طور بارزی به جانب کمال راه می پوید.

پ

جالب آنست که این طرز تلقی از تحول حیات را در نزد مولانا، امروز با اندیشه‌یی ظاهراً مشابه در نزد هگل⁺ فیلسوف آلمانی (وفات ۱۸۳۱ م.) قابل مقایسه یافته اند^۳، و هر چند هگل هم آنگونه که از سخن خود وی برمی آید از طریق بعضی منقولات روکرت⁺ و دیگران با پاره‌یی آراء و اقوال مولانا مخصوصاً در آنچه صبغه وحدت وجود⁺ دارد بیگانه نیست، اندیشه تحول حیات آنگونه که نزد مولانا از مفاهیم صوفیانه سرشارست با اقوال هگل درین باب ربطی ندارد و تصور ارتباط بین قول وی با اندیشه هگل معقول به نظر نمی رسد. تحولی که نزد مولانا مطرح است ادراک و حیات مرئی ذرات جماد را در وجود انسان به کمال مرتبه «نفس مطمئنه» می رساند، هر مرتبه مادون را در مرتبه مافوق فانی و مستهلک می کند و سرانجام کمال مرتبه عالم صغیر را در عالم عدم که بازگشت به زوال تعین است، به بقاء سرمدی در وجود مبدء ایجاد و بازگشت به آنچه در لسان شعر از آن به «نیستان» تعبیر می کند تحقق می بخشد و بدینگونه لبیک به خطاب ارجعی را برای نفس مطمئنه آخرین مرحله تحقق به کمال ممکن در نزد لطیفه انسانی نشان می دهد.

ت

این تحول روحانی انسان را در نزد مولانا با اندیشه تکامل حیات حیوانی، که اخوان الصفا و بعضی معتزله هم قبل از داروین⁺ و اسپنسر⁺ تا حدی بدان راه برده اند [۱۵]، نباید خلط کرد. در اندیشه مولانا نه فقط جماد و عناصر هم زنده و واجد ادراک و شعورند بلکه مراحل تکامل به وجود انسان هم خاتمه نمی یابد و در ورای لطیفه انسانی شامل مراتب عالی تر هم هست^{*}، به علاوه نیروی محرک این تکامل

نیز در نزد مولانا چیزی از مقوله آنچه تعبیر به «تنازع برای بقا»⁺ می شود نیست، عشق است که در آن هر تنازع و تضادی به وحدت و اتحاد باز می گردد و سیر اطوار حیات را که خود از کارگاه عدم آغاز می شود در مرتبه احراز کمال دوباره به همان عدم که فنای صوفی تعبیری از آن است راجع می کند، و اینجاست که نظریه تکامل مولانا از مقاهیم عرفانی والهی اشباع می شود و از هر چه جز آن است تمایز پیدا می کند.

ث

۳۱۳

در طی این سیر تحولی، عبور از هر مرحله‌ی به مرحله تالی برای عالم صغیر نوعی مردن از مرتبه پیشین و نوعی ولادت در مرتبه پسین محسوبست، ازین رو مرگ نه فقط نقطه پایان سیر وجود نیست بلکه ولادت ثانی، که به هر حال نیل به کمال است، بدون نوعی مرگ حاصل نمی شود؛ اما ولادت در مرتبه تالی تا وقتی انسان از مألوفات مرتبه سابق قطع علاقه نکرده باشد نشان نیل به استعداد کمال هم نیست، ازین جهت انسان در هر ولادت تازه دیگر هم، مثل آن طفل نوزاد که تا از خون زهدان بازگرفته نشود از شیر پستان غذا نمی یابد و تا از شیر فطام حاصل نکند از هر غذای لذیذ دیگر محروم است*، باید از آنچه در مرتبه قبل از ولادت موجب پرورش او می شد قطع علاقه کند تا از حیات جدیدی که بعد از ولادت ثانی برایش حاصل شده است تمتع بیابد، پس حیات ماست موقوف فطام*.

الف

بدینگونه بر رغم آنچه از دهری مفلسف منقول است، مرگ هرگز تهلکه و نابودی نهایی نیست، فتح بابی به عالم برترست*، هیچ گونه نقص و کاستی را در بر ندارد* بلکه مایه فوز به کمال و موجب رهایی از یک حیات محدودست. وقتی هستی حیوان به قول مولانا از مرگ نبات حاصل می شود*، لاجرم مرگ حیوان بقاء انسان را در دنبال دارد و با این نظم و توالی که در مدارج کمال وجود هست، که می تواند ادعا کند که مرگ انسان وی را در مرتبه‌ی بالاتر مجال ولادت نمی دهد و به حیات تازه‌ی نمی رساند؟

ب

البته غایت و هدف حیات اینجهانی برای عالم صغیر نیل به تصفیة نفس است که بدون آن لطیفه انسانی برای ولادت در مرتبه بالاتر آمادگی نمی یابد. این

۳۱۲/۲۰۱- درة التاج ۴/۱۷، ۳۸ - ۳ - ا. ط: برخی بررسی ها/۲۹۹~

۳۱۲+/H. Spencer Pantheismus, F. Rückert, Hegel Darwin, Struggle for life

۳۱۲/۳* الف: ۳/۱۰۱۹، ۵/۳۵۹۱~، ۳/۱۰۰۹~، ۳/۱۰۲۱ ب: ۱/۸۳۸ پ:

۳/۱۰۲۲، ۳/۳۹۰۱، ۴/۳۶۳۹، ۳/۴۲۰۹ ث: ۳/۳۹۰۳~

تصفیه نفس را که تحمل محنت و بلا و حتی تجربه شهوت و لذت در عالم هم از اسباب نیل بدان است* مولانا در قصه کدبانو و نخود* با بیانی سحرانگیز و لطیف تمثیل می کند: نخود در درون دیگ می جوشد و از تف آتش بالا می جهد و کف برمی آورد و می نالد که مرا درین آتش چرا باید چندین رنج و آزار داد، اما کدبانو کفگیر را در دیگ فرو می برد و با آرامی آن را به هم می زند و به زبان حال می گوید این خود آزار و رنج نیست، نمی خواهم ترا در آتش تباه کنم، می خواهم ترا به عالم تازه‌ی رهنمونی کنم تا آنجا سراپا ذوق و چاشنی شوی. نخود نمی داند که در بهاران هم او را در کشتزاران در میان آب و خاک و باد برای همین پرورده اند که این آتش را تحمل کند، و چون به ذوق و چاشنی تبدیل شد جزء وجود انسان گردد* و در مرتبه‌ی برتر برای او ولادت ثانی حاصل آید. اما نیل به این مرتبه برای وی در گرو آنست که اول در آتش ابتلا تصفیه گردد تا نه هستی نخودی برایش باقی بماند نه خودی، و البته سالک عارف هم چون بر سرِ خیری که از بلا حاصل است وقوف دارد آن را با خرسندی و رضا تلقی می کند و حتی رنج مرگ را هم با تسلیم و خوشی می پذیرد، و خود را در آن سختی‌ها همچون مرغ قفس می یابد* که آرزوی رهایی یافتن از قفس و پریدن از آن مرگ را برای وی شیرین می دارد.

پ

درست است که جان اهل حس هم در قفس تن احساس مرغی را که در اسارت و بلا افتاده است دارد اما در نزد اولیاء حق مرغ جان در بیرون از قفس سبزه‌زار و باغ و شجر می بیند و جوق مرغان را که گرد قفس او نغمه آزادی و قصه رهایی سر می کنند مشاهده می کند و به همین سبب با شوق و خرسندی می خواهد دام از پای بردارد و قفس را بشکند و پرواز گیرد، اما آنها که به حیات دنیا عشق دارند و از حیات ماوراء حس اُنسی نمی یابند جانشان به آن مرغی می ماند که در اسارت قفس رنج می کشد ولیکن در بیرون از قفس خیل گربه‌ها را می بیند که گرد قفسش را فرا گرفته اند و او از بیم آنها نه فقط آرزوی پریدن را از سر بیرون می کند بلکه آرزو دارد تا صدها قفس دیگر هم قفسی را که حبسگاه اوست در میان گیرد* تا از گزند چنگال گربه‌ها در امان بماند.

ت

جالینوس یا هرکس دیگر (§ ۲۵۷ الف و مابعد) که گفته است* اینکه نیم جانی داشته باشم و از زیرینه استری دنیا را بینم نزد من از مرگ خوشترست، در واقع مرغ جانش در بیرون از قفس حیات دنیوی جز بیم و تهدید عدم محض چیزی نمی یافته است. چنین کسی البته به حیات دلبستگی دارد و ترک کردنش برای وی کار آسانی نیست. ازین روست که به قول مولانا، وقتی انسان درین دنیا کاری

که در عالم دیگر به کارش تواند آمد نکرده باشد دایم می کوشد با تدبیر و دار و مرگ را به تأخیر اندازد*، و آنکس که در ظلمت عالم حسی پایبند می ماند از نور حق که در یچه مرگ راه نیل بدان است دل بر می کند و خود را از آن محروم می سازد. اینکه یهود از تمنی کردن موت اکراه داشتند و با آنکه قرآن (۶۲/۷-۶) آنها را دعوت کرد تا صدق دعوی محبت و قربت خویش را با تمنی کردن مرگ نشان دهند از آن کار تن در زدند، در واقع از آن سبب بود که به قول مولانا به خاطر کفر و انکار خویش از آنچه در حیات عقبی در انتظار آنها بود در هراس بودند*.

ث

با اینهمه، باد اجل که مایه بیم و هراس جاهل منکرست برای عارف مؤمن که مشتاق لقای حق و جویای بازگشت بدوست، مثل رایحه یوسف که از دروازه مصر خاطر پیر گم کرده فرزند کنعان را نوازش داد، نرم و دلنواز می نماید و به وی مژده وصل می دهد*، به علاوه مرگ برای عارف ولادت یافتن در اقلیم حیاتی دیگرست، و عارف چون می داند که مرگ هرکس به نحوی هم رنگ اوست* و فرار از مرگ را نوعی فرار از خویش تلقی می کند، مرگ را با خرسندی استقبال می نماید، چرا که عالم حسی را مثل زهدان مادر می یابد که جنین مسکین تا از تنگنای مظلّم آن نرهد به دنیای نور که در خارج از اوطان دون (§ ۹۶ پ) است راه پیدا نمی کند* و به عرصه فراخی که مایه شادی و رهایی است نمی رسد*.

ج

در عین حال مرگ حکم فطام را، که باز کردن کودک از شیرست، دارد و همانگونه که ولادت به عالم حسی جنین را از خوردن خونی که در زهدان مادر غذای اوست باز می گیرد و وی را به غذای بهتر که شیر مادرست می رساند*، مُردن از عالم حس هم جان را از غذای جسمانی باز می گیرد و وی را از طعام روحانی پرورش می دهد؛ پس مرگ هم حکم فطام از غذای دنیای حسی را دارد و نباید آن را محنت و مصیبتی شمرد.

چ

ازین رو در جواب آن مغفلی هم که می پندارد اگر مرگ نبودی دنیا خوش بودی، از زبان عاقلی، که مولانا نام وی را ذکر نمی کند اما قول او را دیگران به یحیی بن معاذ رازی منسوب داشته اند [۱۶]، خاطر نشان می نماید که برعکس اگر مرگ نمی بود زندگی دنیا پر کاهی هم نمی ارزید*، چرا که مرگ انسان را از تنگنای دنیای محدود طبیعت به عرصه فراخ ماوراء طبیعت منتقل می کند، و بی شک آب حیات که نیل بدان را وسیله حیات سرمدی می پندارند چیزی نیست که بدون عبور از تنگنای ظلمات حس بدان دسترس توان یافت*، چنانکه منشأ آنچه هم قرآن آن را حیات طیّبه (۹۷/۱۶) می خواند روح قدسی و جان رسته از آلاشی است که هرگز

بدانچه مایهٔ عمر حسی و طبیعی است مربوط و محدود نیست و جان-جان و جان دیگر است*.

ح

۳۱۴

با آنکه عالم کبیر هم، بر رغم کشاکش و تنازع اضداد که در تمام ذرات و عناصر آن هست، در مجموع متوجه به خیر و کمال است و عشق که بر تمام اجزاء آن حاکم است کثرت اضداد را در وجود آن سرانجام به اتحاد و وحدت سوق می‌دهد، از آنجا که فعل و حرکت آن از نقش اختیار که خاص عالم صغیر و مستند خلافت الهی انسان در عالم ارض است خالی است و در واقع با وجود ادراک و شعوری که در تمام ذرات و اجزاء آن هست ارادهٔ آزاد ندارد، پس خیر و شر هم آنگونه که در فعل عالم صغیر ملحوظ است در فعل عالم کبیر مطرح نمی‌تواند بود، و با این حال انسان که معنی اختیار و همچنین مسؤولیت ناشی از آن را همچون امانتی الهی دریافت کرده است در کمال طور خویش بر آن اشراف می‌یابد و در اطوار میانین افعال و حرکات آن را از نظرگاه خویش به خیر و شر تبدیل یا تأویل می‌نماید.

الف

اما این حکم خیر و شر، که در فعل و حرکت عالم صغیر یا در ادراک و اعتبار او ملحوظ است و مزیت او محسوبست، در عین حال او را در نیل به تصفیّهٔ باطن و آنچه تحقق کمال وی بدان موقوف است با مشکلا مواجه می‌سازد و بر رغم استعدادی که در صعود به مراتب برتر در وی هست، سیرش را درین مراتب احیاناً دشوار می‌کند. به علاوه تفاعل مستمرّ اضداد در داخل و خارج این «جرم صغیر» انسانی دشواری حاکمیت بر این «مملکت» وسیع «اختیار» را هم در نزد وی می‌افزاید. و اینجاست که تا وقتی جان و دل انسان از پرتونور غیبی منور نشده باشد، اختیار و شعور آن وی را از نیل به کمال انسانی باز می‌دارد و وصف ظلوم جهول را که در آغاز داعی وی در قبول امانت و موجب مدح وی بود، دستاویز قذّح وی می‌دارد.

ب

بدینگونه، مادام که انسان در حصار خودی و تعلقات آن محصور مانده است و

۳۱۴/الف: ۵۱/۳، ۴۹/۳ ب: ۳۴۳۵/۳، ۳۹۰۲/۳، ۴۱۸۶/۳ پ: ۴۱۶۵/۳،

۴۱۵۹/۳، ۴۱۸۰/۳، ۳۹۵۱/۳ ت: ۳۹۵۹/۳ ث: ۳۹۷۵/۳، ۳۹۸۵/۲،

۳۹۶۷/۱ ج: ۸۶۰/۱، ۳۴۳۹/۳، ۶۷/۳، ۳۱۸۰/۱ چ: ۵۰/۳ ح: ۱۷۶۱/۵،

۵۷۶/۱، ۴۶۳۸/۶

عشق حقیقی، از طریق القاء شعور معیت حق، اختیار وی را در طی رؤیت معنی جباری خالق، به آنچه «جبر محمود» نام دارد منجر نکرده است، چون جز نقش «خود» چیزی نمی بیند نفع و ضرر موهوم خود را معیار و محک خیر و شر امور می یابد و همه چیز را برحسب آنکه موافق یا مخالف میل و نفع خود وی باشد نیک یا بد می پندارد؛ و چون تنها از نور محدود حس و عقل جزوی استضائه می کند، نهایات و غایات او را هم که در ورای تمام اسباب ظاهر واقع است نمی بیند، ازین رو مآل کارها که خیر و شر واقعی جملگی به آن مربوط است از وی پنهان می ماند و لاجرم نفع و ضرر خویش را هم درست تشخیص نمی دهد و اینهمه وی را در ادراک و تعارف خیر و شر به اشتباه می اندازد، در تمسک به جبر یا اتکاء بر اسباب دچار تناقض می کند، و از نیل به تصفیة باطن که تحقق کمال لطیفه انسانی در اطوار وجود بدان وابسته است محروم می دارد.

پ

۳۱۵

پس انسان، مادام که در قید خودی باقی است، خیر و شر خود را هم درست تشخیص نمی دهد، بسا که آنچه را خیر اوست شر می پندارد و آنچه را برای او مایة شرست خیر گمان می برد. ازین رو چون خیر را از شر باز نمی شناسد، از آنچه خیر است به اصرار می گریزد و آنچه را شرست به اصرار جستجو می کند. داستان آن دزدست که ماری را از مارگیر می رباید و مارگیر آرزو می کند که کاش می توانست آن مار را از او بستاند. دزد می پندارد سود کرده است و غنیمتی به چنگ آورده است و مارگیر از زیان خویش تأسف می خورد، اما چون زخم ماردزد را هلاک می کند و مارگیر بدینگونه خود را از مرگ مسلّم رها می یابد معلوم می شود که آنچه این هر دو خیر و شر خویش می پنداشته اند در حقیقت به خلاف پندار آنها بوده است* و هیچ یک از آنها خیر و شر واقعی خود را تشخیص نمی داده اند. بچه هم که از مشاهده نیش نشتر و شاخ حجامتگر می گریزد از آنجاست که خیر واقعی را از شرّ ظاهری تمیز نمی دهد، اما مادر که می داند این نیش و درد حجامت مایة تضمین صحت کودک است در چنین حالی که فرزندش لرزان و گریان است غم ندارد* سهل است خرسند و شاد کام هم هست.

الف

همچنین آنچه در یک مورد نقص و شر محسوبست بسا که در مورد دیگر خیر و کمال باشد، چنانکه زهر مار در یک مقام گزند جان است و در مقام دیگر مایة درمان* . آنچه نزد بعضی شر محض می نماید در نزد بعضی دیگر ممکن است خیر

محض به نظر آید. ازینجهت هرکس بر وفق آنچه خود در دل دارد به اعیان و اشیاء نسبت خیر و شر می دهد*، در صورتیکه در عالم شر مطلق وجود ندارد، اگر شری هست نسبی است*. یک چیز برای یکی حکم پا را دارد، اما برای آندیکر پایبند محسوبست. خلق آبی دریا را تفرجگاه می یابد، اما خلق خاکی آن را مایه غرق و هلاک تلقی می کند*. وقتی انسان اشخاص را به چشم عاشقان و طالبان بنگرد البته آنها را مکروه نمی یابد*.

ب

به علاوه آنچه نزد مخلوق شر و عیب می نماید در علم حق و در مرتبه یی که مقتضای حکمت و عنایت او در احوال عالم است عیب و شر نیست، خیر و مصلحت است. تازه چیزی هم اگر در عالم شر و عیب به نظر می رسد در میان صدگونه خیر و مصلحت که هست نمودی ندارد و در حکم چوبی است که نبات شکر «یا آب نبات» را برگرد آن ساخته اند و پیدااست که بدون این پاره چوب نمی توان از ذوق و حلاوت این آب نبات برخوردار شد*. همچنین وقتی باغبان شاخه یی را از درخت می برد یا گیاهی را از بیخ برمی آورد، این کار اوزیان و نقص درخت و باغ نیست، با این کار درخت را بارورتر و باغ را خرم تر می کند*، و بدینگونه آنچه در ظاهر ویرانی به نظر می آید در باطن متضمن آبادانی است. در بعضی موارد جان آدمی به آن حیوان که اشغرنام دارد و از زخم چوب زفت و لمتر می شود می ماند و گویی درد و رنج آن را فربه تر می کند و در واقع در مقابل غفلت و غرور ناشی از لذت و نعمت، که انسان را از درگاه حق دور و از یاد وی غافل می سازد*، درد و رنج ممکن است وی را به حق نزدیک دارد و پوست سطبر و نامد بوغ وجود وی را همین داروهای تلخ و تیز رنج و محنت از حال زشتی و گرانی خویش بیرون آرد*.

پ

به هر حال شری که در نظام خلقت و در اطوار کائنات به نظر می آید نیز بدون شک متضمن خیری باطنی است که تحقق آن به وقوع همان شر ظاهری موکول است، چنانکه وجود دزدان و قاطعان در نظام ظاهر البته شری است اما چون خلق را به قباحات شر واقف می کند و به جانب خیر می کشاند، برای اکثر مایه نیل به عبرت و نجات از شر می شود. همچنین غفلت هم هر چند بدان سبب که انسان را از توجه به کمال و خیر باز می دارد شرست، در عین حال خود آن ستون عالم و مایه قوام نظام آنست؛ اگر هشیاری و توجه دایم بر حال خلق غالب می شد، امور عالم به کلی مختل می گشت و هیچ کس به کار جهان که قوام آن هم مقتضای همت و مشیت حق و به همین سبب نیز مایه خیر است توجه نشان نمی داد*. عوان فتنه جویی هم که مظهر خشم و کین است، با آنکه جز شر به نظر نمی رسد، وجودش از فایده یی که عبارت

از حفظ نظم و امن است خالی نیست؛ چنانکه بول و چمین هم هر چند هرگز به لطف ماء معین نیست، در جای خود از فایده خالی نیست و عالم از آن گزیر ندارد*.

بعضی کارها هم هست که عیب و شر محسوبست، اما چون عیب و شر آن بر انسان پوشیده است بدان اشتغال می جوید و تا وقتی مصلحت امور عالم اقتضای آن دارد که کار مهمل نماند، آن شر و عیب به چشم انسان در نمی آید*. حتی رنج و غم هم که در عالم هست و انسان دایم از آن گریزان است وجودش بیفایده نیست و چون هر چه پنهان است به وسیله ضد خویش معلوم و آشکار می شود، تا رنج و غم نباشد وجود شادی و خوشدلی هم در عالم محسوس نمی گردد*.

ت

باری وجود شر در عالم با حکمت بالغه الهی منافات ندارد؛ چنانکه زشتی نقش نشان زشتی یا خطای نقاش نیست، حاکی از قدرت و مهارت صنعتگر و نشان آنست که او می تواند نقش زشت و نکو هر دو را به وجود آورد* پس ورای هر شری البته حکمت پنهانی هست که خیرست، اما اعتراض بر وجود این شرهای ظاهری نیز، در مورد انسان که از غایت و حکمت افعال الهی خبر ندارد، غالباً نوعی واکنش طبیعی است و گه گاه اجتناب ناپذیر می نماید. از همین روست که مولانا از زبان موسی بر غلبه ظالمان در عالم اعتراض می کند* و هر چند این اعتراض از زبان موسی [۱۷] خالی از غرابت نیست (۸۲ § ث، ۲۱۳ الف) مضمونش با آنچه در تورات در کلام یرمیا آمده است مناسبت دارد، و این پیغمبر بنی اسرائیل نیز یکجا در طی کلام خویش این سؤال را مطرح می کند که بدکاران چرا از نعمت بهره دارند و خیانتکاران برای چه امان می یابند (یرمیا ۱۲/۱)؟ درین مورد یرمیا هم مثل موسی که در روایت مثنوی تصدیق دارد کار حق عین حکمت است*، به مناسبت خاطر نشان می کند که خداوند به کوزه گر می ماند، کوزه یی را که می سازد تباه می کند اما باز از آن بهتری می سازد (یرمیا ۶/۱۸). در مثنوی هم مولانا، جای دیگر که باز نظیر این اعتراض را از زبان موسی مطرح می کند*، هم از زبان او بدان پاسخ می دهد که فعل حق مبنی بر حکمت است و خلقت خلق و سپس هلاک آنها هم بر همین حکمت مبتنی است و برای آنست تا حکمت حق پنهان نماند* و آنچه اراده اوست مجال ظهور و تحقق بیابد.

ث

پس آنچه در چشم ظاهر بینان ناروایی و ویرانی به نظر می رسد چه بسا که در حقیقت مایه تحقق مقصدی است که در نظام کلّ عالم ضرورت دارد و وجود این مقصد غایی که از دیده عام خلق پنهان است وقوع آن و ویرانی و ناروایی ظاهری را هم الزام و توجیه می کند. فی المثل حشر و جزا که غایت حیات عالم و مقتضای

عدل حق است سرّمرگ را که در دیده ظاهر بینان ظلم و درد و شرّ می نماید توجیه می کند* و جای اعتراضی باقی نمی گذارد، چرا که تا مادر را درد زه نگیرد طفل راه رهایی از زندان زهدان را پیدا نمی تواند کرد*.

ج

معهدا بدیهایی که در عالم هست هر چند ناشی از مشیت حق است مبنی بر نقصان فضل او نیست، از کمال فضل اوست*؛ چنانکه نقاش نقش یوسف را زیبا می سازد و نقش عفریت را زشت می کند، و این زشتی که در صورت دیو و عفریت هست نقص کار نقاش نیست، کمال کار اوست، بلکه نقص کار او وقتی است که زشتی را در صورت عفریت نشان ندهد*. پس طعن زندیقان [۱۸] در حکمت و رحمت حق از جهل آنها بر غایات افعال ناشی است و در نظر عارف قابل اعتنا نیست. اما اینکه عامه مردم گاه طالب شرّ می شوند و دل بدان خوش می دارند از آن روست که نزد آنها خیر با شرّ التباس می یابد [۱۹] و شرّ را خلق به گمان آنکه خیرست طلب می کنند، چنانکه زر را عام و خاص طالبند، اما عام خلق زر ناسره را از زر پاک نمی شناسند و قلب را به بوی زر پاک می خرند و در واقع اگر نقد روان و سرهیی در بازار نمی بود زر قلب هرگز خرج نمی شد*، خیر و شرنیز همین گونه است. همه خلق البته طلبکار خیر و خوشی هستند و اینکه خیر و خوشی دروغین هم آنها را جلب می کند نیز جز به بوی همین خیر و خوشی راستین نیست*.

چ

۳۱۶

با آنکه نسبی بودن شرّ که شرّ مطلق را معروض انکار می سازد وجود شرّ مضاف را در عالم نفی نمی کند، مجرد رؤیت شرّ در امور عالم خود از وجود شرّ در ضمیر انسان حاکی است و در واقع هر کس خویشتن را از شرّ اخلاقی تصفیه کرده باشد البته همه جا در عالم شرّ و عیب نمی بیند*. پس عیب و شرّی که انسان در دیگران می بیند در حقیقت انعکاس خوی و ضمیر خود اوست*. طعن و نفرتی هم که ازین باب در حق دیگران دارد از آن روست که شرّ و عیب خویش را در آینه وجود آنها مشاهده می کند. اگر آن را در وجود خویش باز می شناخت، بسا که خود را نیز در خور ملامت می یافت و با خویشتن به عداوت برمی خاست*.

الف

۳۱۵/الف: ۱۳۴/۲، ۲۴۴/۱ ب: ۲۵۹۸/۱-، ۶۰۲/۲، ۶۵/۴، ۶۹/۴، ۷۵/۴-
 پ: ۱۹۹۸/۱، ۳۸۶۸/۱، ۹۷/۴، ۱۰۲/۴- ت: ۲۰۶۶/۱، ۱۱۹/۴، ۱۳۳۳/۴-
 ۱۱۳۰/۱ ث: ۱۳۷۲/۳، ۱۸۱۶/۲، ۱۸۲۱/۲، ۳۰۰۱/۴-، ۳۰۲۸/۴ ج: ۱۸۲۵/۲-
 ۲۵۱۸/۲ چ: ۲۵۳۵/۲، ۲۵۴۰/۲-، ۲۹۲۸/۲، ۷۴۳/۲-

به هر حال این نکته که مشاهده و رؤیت شر و عیب طبیعی در امور عالم انعکاس احوال ضمیر خود انسان است نشان می‌دهد که منشأ شر اخلاقی را هم باید در نفس انسانی جست، و در حقیقت این نکته که در درون هر انسان شیطانی هست که او را به شر و خطا و گناه سوق می‌دهد مبنی بر همین معنی است. مضمون حدیثی^۱ که طی آن پیامبر تصریح می‌کند: هر کسی شیطانی دارد و شیطان من بر دست من اسلام آورده است*، از همین معنی حکایت دارد؛ چنانکه یک حدیث دیگر* که می‌گوید: الشَّيْطَانُ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ، نیز در واقع مضمون قصه رمزی خناس^۲ را در همین انطباق بین نفس و شیطان توجیه و تأویل می‌نماید. و اینهمه، نشان می‌دهد که شر اخلاقی باید از رؤیت نفس که مایه پندار و خودبینی است نشأت یافته باشد و لاجرم آنچه ابلیس را دشمن دیرینه انسان و مسؤول هلاک و ضلال او می‌سازد از پندار کمال او در حق خویش ناشی است که او را به حسادت و عداوت آدم وامی‌دارد*؛ و چون در بین افراد ناس هم هرکسی خود را از غیر بهتر می‌پندارد، پیداست که این مرض در نفس هر مخلوقی هست*.

ب

بدینگونه شر اخلاقی که از پندار و خودبینی می‌زاید و حسد و عداوت را به دنبال دارد وسیله‌ی است که با آن ابلیس انسان را گمراه می‌کند اما در عین حال، این غلبه شر بر نفس، که غلبه ابلیس بر انسان تعبیری از آن است، نیز ناشی از قدرت خود شر نیست، و مولانا شر را امری وجودی که اصالتی داشته باشد نمی‌داند، بلکه ابلیس و نفس را که دو مظهر برونی و درونی آن هستند مقهور اراده و مشیت حق می‌خواند، و بدینگونه نشان می‌دهد که در مجموع عالم شر هم مثل خیر وسیله تحقق یافتن حکمت بالغه اوست.

پ

به همین سبب مولانا ابلیس را تشبیه به سگ ترکمان می‌کند* که برای اطفال ترکمان وسیله تفریح و بازی است اما البته برای بیگانه مایه زجر و قهر می‌شود. در مقابل اولیاء که اطفال و عیال حق* محسوبند و نفس اماره را مقهور خویش کردند، ابلیس رام و مقهورست، زیان او فقط به کسانی می‌رسد که رانده درگاه و بیگانه حضرت به‌شمارند* و بدینگونه مشیت و حکم الهی منکر را که نفس او از جنس ابلیس است در شر خویش محکوم به خذلان می‌کند و مؤمن را که مغلوب شیطان نیست به صراط مستقیم هدایت می‌نماید.

ت

بنابراین ابلیس اصل شر هست، اما شری که منسوب به اوست شر اخلاقی است، شر گیهانی نیست، و شر گیهانی اگر هست به صانع عالم مربوط است، و در مجموع نظام عالم هم خیرست. آنچه به ابلیس منسوب است جز شر اخلاقی که از

خودبینی و پندار مایه می گیرد نیست، پس مبدء شر برخلاف آنچه ثنویّه ادعا کرده اند
 منازع و معارض مبدء خیر نیست، مقهور اوست. ابلیس مثنوی هم برخلاف ابلیس
 «بهشت گمشده»⁺ در مقابل حق از کینه و نفرت دم نمی زند با آنکه مردود درگاه
 است، از عشق و تسلیم سخن می گوید و خود را محکوم و مقهور می یابد. بدینگونه شر
 و خیر هر دو مصنوع و مخلوق حق است و هیچ چیز از قلمرو قدرت او بیرون نیست.
 اگر وی به اقتضای مشیت خویش و به خاطر حکمت پنهانی که با نظام خلقت او
 مربوط است از آتش که برتر از خاک به نظر می آید ابلیسی می سازد و او را در مقابل
 آدم که او را از خاک پست می آفریند به سجده وامی دارد. در واقع قدرت بیحد و
 بیچون خود را در آنچه کریمه الله یفعل ما یشاء (۴۰/۳) و اشارت تُعَزُّ مَنْ تَشَاءُ (۲۶/۳)
 تعبیر آن است به ظهور می آورد، و این خود نشان آنست که کار حق مقید و موقوف
 به اسباب و علّت نیست و در عالم هر چه هست و هر چه تکوّن می یابد حکم و تقدیر
 اوست، نه واسطه و سبب در فعل و احسان او نقشی دارد، نه قابلیت و استعداد شرط
 داد اوست، خود قابلیت هم عطای اوست و اگر شرط قابلیت مربوط به ماسوای او
 می بود هیچ معدومی به هستی نمی آمد، و به هر حال در آنچه به ماسوای او مربوط
 است این سؤال مطرح است که چون عالم ممکنات هستی واقعی ندارد و چیزی جز
 «نیست هست نما» نیست، در اینصورت ذات و قابلیت ذاتی از کجا تواند داشت؟

ث

۳۱۷

معهدا این پایبندی که انسان به قابلیت و سبب دارد، هر چند تا
 حدی لازمه شعور به اختیار و آزادی اراده است که خود مابه الامتیاز او از عالم کبیر
 محسوبست، بیشتر ناشی از تقید وی به دنیای حسی و لوازم آن به نظر می آید و تا
 وقتی وی در حصار عالم حس که عالم اسباب است محصورست به آنچه اقتضای اسباب و
 علتهاست پایبند می ماند و با انهماک در جستجوی اسباب ظاهر، از توجه به وجود
 اسباب نامرئی و آنچه ماوراء آنهاست غافل می ماند و عبور از مرحله حس را ممکن
 نمی یابد. در واقع قدرت بر خرق سببها و نفوذ در ماوراء عالم حس مرتبه‌یی است
 که هرکس جانش از «حکم طبایع» بیرون نیست بدان راه ندارد*، ازین روفقط

۳۱۶/۱- احادیث مثنوی ۱۴۸/۲ - تذکرة الاولیاء ۹۶/۲

Paradise lost + /۳۱۶

۳۱۶/۳* الف: ۱۹۹۵/۱، ۱۳۱۹/۱، ۱۳۲۲/۱ ب: ۲۸۹/۵، ۶۳۸/۲، ۲۷۸۵/۲

۳۲۱۶/۱ ت: ۲۹۳۹/۵-، ۸۱/۳ و ۹۲۷/۱، ۲۹۴۸/۵-.

وقتی انسان ولادت ثانی می‌یابد (§ ۳۱۳ الف) و از مشیمهٔ دنیای حس و عالم اسباب راهی به بیرون پیدا می‌کند می‌تواند پای بر فرق علتها بگذارد و از قید قشر و غلاف عالم حس رهایی بیابد. آنگاه دیگر علت را در امور عالم آن اندازه مؤثر و لابد نمی‌یابد که علت پرستی را کیش و آیین سازد و خدا را هم علت اولی نام نهد*. چرا که وقتی عارف جمیع اسباب و علل را حداکثر در صُفْعِ مُعَدَّات می‌یابد البته وجود آنها را در تحقق اشیاء مؤثر واقعی نمی‌شمارد. در اینصورت وی تمام اسباب را حجابی می‌یابد که انسان را از مشاهدهٔ فعل حق محجوب می‌دارد و برای رهایی از این حجاب می‌باید جمیع آنها را خرق کرد و به ماوراء اسباب توجه کرد.

الف

البته هر دیده‌یی هم در مرتبه‌یی نیست که در ورای حجابِ حس عالم ماوراء اسباب را معاینه ببیند، اما هرکس به عالم ماوراء اسباب راه یابد معاینه می‌بیند که هر چه در عالم هست، هر چند نظر به ذات خویش لیس محض است، نظر به ذات حق آئیسِ محض محسوبست (§ ۳۰۷ پ)، و آنچه نیست را هست می‌کند البته از مقوله «اسباب» که خود در صُفْعِ لَیْسِیَّات است نیست، ذات حق است که جاعل لَیْسِیَّات و مُبْدِعِ اَیْسِیَّات هم اوست، و اینکه او را علت نمی‌توان نام نهاد از آن روست که اسماء الله توقیفی است و وی را جز به نام خویش و آنچه در شرع واردست نمی‌توان خواند [۲۰]. به هر حال در نزد عارف هر خیر و شری که در عالم هست در واقع از مسبب می‌رسد، و وسایط و اسباب درین راه فقط خیالی است که خاطر را به خود مشغول می‌دارد و انسان را از وجود مسبب که در ورای اسباب است غافل می‌نماید*؛ اما آنکس که چشم جانش نمی‌تواند از دیوار اسباب عبور نماید و ناچار به اقلیم ماوراء اسباب نفوذ نمی‌کند نمی‌تواند این حجاب را از بیخ و بن برگیرد، ازین رو در قید اسباب باقی می‌ماند و مسبب را، که هر خیر و شری در واقع بی‌وجود اسباب و وسایط از او می‌رسد و آنچه اسباب و وسایط نام دارد در پیش اراده و مشیت او جز لَیْسِ مَحْض نیست، نمی‌بیند*.

ب

از همین روست که انسان تا وقتی در عالم اسباب توقف دارد و به آنچه ماوراء اسباب است ناظر نیست، چون بر عقل جزئی متکی است زلزله را از بخارات زمین [۲۱] می‌پندارد* و اشارات حق را، که به قول مولانا حتی کوه قاف رمز آن را درک می‌کند و از آن به جنبش می‌آید و هر رگش نیز از هیبت آن اشارت گوشه‌یی از وجود انسان کبیر را که عالم باشد به لرزه درمی‌آورد، درک نمی‌کند. در تقریر این معنی، مولانا تمثیل معروف غزالی را در باب مور و نقش خط یاد می‌کند که مراتب ادراک خلق را نشان می‌دهد. در اینجا موری که بر روی کاغذ می‌رود چون

حرکت قلم را بر کاغذ می بیند نقش خط را که بر کاغذ ترسیم می شود به آن منسوب می دارد، اما مور دیگر که چشم تیزتر دارد آن نقش ها را نه از قلم بلکه از حرکت انگشت می بیند، و موری که چشم وی ازین هر دو تیزتر باشد بازو را در ورای انگشت می بیند، تا مهتر موران که در ورای صورت جسم خط نویس عقل و جان آدمی را می بیند و نقش خط را به آن منسوب می دارد اما باز ازین نکته غافل می ماند که عقل و جان هم بی آنکه تقلیب خداوند در کار باشد فاقد روح و تأثیرست و ازین حیث با جماد تفاوت ندارد*. مولانادرین معنی باز بر سبیل تمثیل خاطر نشان می کند که عام خلق مرگ خود را از بیماری هایی چون تب و قولنج و سرسام می پندارند* و عزرائیل را که قابض ارواح خلق است و بیماری ها جز آنکه مُعِدِّ کار او باشند نقشی ندارند نمی بینند. معهذا عارف که توجهی به سبب ها ندارد و به ماوراء اسباب می نگرد نه فقط بیماری را بی اهمیت می شمرد بلکه قابض الارواح را هم در میان نمی بیند و در نیل به مرگ که نزد او موجب وصول به کمال هم هست همواره فقط مشیت و اراده حق را می بیند که فاعل حقیقی هر فعل است، و به آنچه جز آلت و افزار فعل نیست* نظر ندارد.

پ

اما سبب چنانکه از معنی لفظ آن برمی آید چیزی جز بند و رسن نیست و البته بند و رسن هم اگر نیرویی محرک با آن همراه نباشد هیچ کاری انجام نمی دهد، و هر چند در ورای رسن گردش چرخه هم که رسن را به چاه می برد و از آن آب برمی آورد نوعی سبب و واسطه دیگرست اما در آنچه فعل رسن به نظر می آید چرخه گردان را که گردش چرخه از اوست نباید نادیده گرفت*، چنانکه رسن های اسباب را هم که در کلّ عالم چرخ امور بدان وابسته است البته بدون آن قدرت که محرک واقعی آنهاست نمی توان مؤثر پنداشت. معهذا آنکس که در عالم اسباب متوقف می ماند به تقدیر حق که ورای همه اسباب و حاکم بر آنهاست توجه ندارد، چنانکه منجم* چون از فعل و تقدیر حق غافل است تصریف هوارا به ستاره منسوب می کند و این اندازه نمی داند که فی المثل ماه و زهره در حیات انسان مؤثرتر از آب و نان نیست، با این حال اراده و تقدیر حق ممکن است همین نان و آب را قاتل جان و مایه هلاک انسان سازد* و این معنی نشان می دهد که توجه به سبب نباید انسان را از سبب گردان، که هم سبب ساز و هم سبب سوزست، غافل بدارد.

ت

اما اینکه سنّت الهی بر آن جاری است که جریان امور را از طریق اسباب و وسایط نفاذ دهد برای آن است که دور غفلت در عالم استمرار بیابد* و طالب همواره بتواند مطلوب و مراد خود را به نحوی دنبال و جستجو کند* ورنه اراده حق

البته از عزل سبب معزول نیست* و برای وی همیشه ممکن هست که برخلاف آنچه عادت طبیعی می خوانند هوا و نار را سفلی کند و آب و خاک را علوی گرداند*، آنچه را مایه خیال است موجب یقین سازد و آنچه را علت مهرست از اسباب قهر و کین حاصل نماید*؛ چنانکه حتی نان را که وسیله رفع جوع است مایه افزونی جوع سازد و از لباس که تن را از سرما و گرما حفظ می کند وسیله افزونی سرما یا گرما پدید آرد*

ث

۳۱۸

عارف البته در عالم اسباب توقف ندارد چرا که وی به ماسوی ناظر نیست و از طریق معلول به دنبال علت نمی گردد (§ ۳۰۴ الف)، ازین رو برای او بین اسباب بعید و اسباب قریب مثل آنچه در مورد رؤیت موران روی داد (§ ۳۱۷ پ) تفاوت نیست تا چون به سبب قریب در نگرده فعل و اراده انسان را ببیند و حکم به اختیار کند و چون به سبب بعید بنگرد فعل و اراده انسان را نبیند و حکم به جبر نماید. وی چون همه عالم را در نور حق مشاهده می کند، در هر چه می نگرده اول خدا را می بیند، پس وجود وسایط و اسباب را قابل ملاحظه نمی یابد و همه چیز را همچون قلم در دست کاتب یا مانند میخ در دست کسی می یابد که آن را بر دیوار می کوبد. درست است که میخ و قلم هریک کار خویش را می کند اما آنکس که آنها را وامی دارد تا بر صفحه کاغذ نقش خط ترسیم کنند یا در دل دیوار فرو روند فاعل واقعی کار آنها محسوبست. پس عارف که با این نظر به عالم آفاق وانفس می نگرده انسان را در فعل خویش «مختار مضطر» می یابد که آنچه بر دست او می رود جز حکم و مشیت حق نیست و معلوم است که وقتی صاحب این مرتبه می گوید مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ [۲۲] جای تعجب نخواهد بود، که بدون نفی ضرورت قصاص، حتی در وجود کشنده خویش نیز جز آلتی از فعل حق* مشاهده نکند.

الف

هر چند این طرز تلقی مرتبه «رؤیت فی الله» است و از شأن هر کسی نیست، اما آنکس که به این مرتبه از شهود می رسد در همه چیز حال آن میخ را که بر دیوار می کوبند می بیند، که مولانا حال او را از یک تمثیل معروف [۲۳] اخذ و نقل می کند: قَالَ الْجِدَارُ لِلْوَيْدِ لِمَ تَشْقِي قَالَ الْوَيْدُ أَنْظَرُ إِلَى مَنْ يَدُقُّنِي*. در واقع این

۳۱۷/ * الف: ۱۸۴۲/۲، ۳۵۷۴/۳ و ۳۵۷۷/۴ ب: ۱۵۵۰/۵، ۱۵۵۱/۵

پ: ۳۷۲۰/۴، ۳۷۲۵/۴، ۱۶۹۷/۵، ۱۷۱۰/۵ ت: ۸۴۸/۱، ۹۳/۶، ۹۹/۶~

ث: ۱۵۵۵/۵، ۱۵۴۹/۵، ۱۵۴۶/۵، ۱۶۱۶/۲~، ۵۴۶/۱، ۲۱۷۰/۶~

مرتبه نوعی شهود عرفانی است و هر چند ممکن است جبری آن را دستاویزی برای رفع مسؤولیت خویش در ارتکاب منکر و خطا سازد اما آنکس که به این مرتبه تحقق دارد در مرحله‌ی نیست که اینگونه جبر را ورای معیت با حق تلقی نماید و در تمسک به آن نظر به آنچه مربوط به ما سوی الله است داشته باشد.

ب

در هر حال جهت نیل به این مرتبه از تجربه شهودی است که نزد عارف تعلیم وحی همه جا برخلاف آنچه تلقین عقل به نظر می‌رسد بر قطع اسباب مبتنی می‌نماید و انبیاء و اولیاء که ارباب معجزات و کرامات بوده‌اند در قطع اسباب کوشیده‌اند*، چنانکه حتی تمام قرآن در نزد گوینده مثنوی متضمن رفض اسباب و علت به نظر می‌آید* و هر چند جریان کارها در ظاهر بر اسباب می‌نماید در تمام این احوال مؤثر واقعی چیزی است که ماوراء اسباب است*، و آن فاعل مؤثر و ناپیدا، هر چند امور عالم را از طریق اسباب جاری می‌دارد، فعل خودش محدود و موقوف به اسباب نیست، هر وقت اراده کند عادت و سنت خود را می‌گرداند و در اسباب و علتها به هرگونه می‌خواهد تصرف می‌کند*. کارش ورای چون و چراست، گاه به گونه‌ی کار می‌کند و گاه به ضد آن، و از همین جاست که کار او مایه حیرت است و حاصل تدبّر در آن جز حیرانی* نیست.

پ

۳۱۹

معهدا در عالم اسباب هم سبب واحد ممکن است برای یک کس مایه خیر باشد و برای آندیگر موجب شر*، از کسب واحد بسا که یک تن صاحب مکنت می‌شود و دیگری از همان فقیر و بینوا گردد. انسان اسباب کاری را فراهم می‌کند اما آنچه مُرادست از آن حاصل نمی‌آید و معلوم است مجرد اسباب موجب نیل به مراد نیست. وقتی مشیت حق انسان را از اینکه به وسیله اسباب به مقصد نایل آید نومید می‌کند چرا نباید در تأثیر اسباب شک کرد* و بر آن اعتماد نداشت؟

الف

وقتی خود مولانا بنابر روایات مناقب نویسان که البته خالی از مبالغه‌های مریدانه هم نیست [۲۴] مکرّر در آنچه نزد اطباء مایه رنجور است برای خویش موجب علاج می‌یابد حق دارد تعجب کند که این طبیبان بدن چرا اینهمه در بند

اسباب⁺ و علتها می مانند و به سبب توقف در اسباب و علامات از آنچه فعل حق است محجوب می گردند* اینان خود را به خطا بردفع اسباب قادر می پندارند، و آنکس را که سبب گردانی او برخلاف آنچه در اسباب عادت و طبیعت محسوبست، هلیله و سرکنگبین را خاصیت قبض و صفرا می دهد و آب را مثل آتش سوزان، و روغن بادام را مایه ییوست می سازد*، نادیده می گیرند.

ب

اینگونه طبیب که جز اسباب چیزی نمی بیند و تأثیر سَبَب گردان را نادیده می گیرد مثل آن روستایی احمق به نظر می رسد که شب هنگام گاوی در طویله می بندد و صبحگاه چون به سراغ آن می رود در جای گاوی خری را بسته می یابد اما هیچ در صدد برنمی آید که از این عجایب سر در بیاورد و آن خفیه کار را که می خواهد وی را به حيله سردرگم کند جستجو نماید. وی نیز در جریان دارو و درمان خویش بارها می بیند که سَبَب گردانی در کار هست که وسیله ها و اسباب وی را در جهت مخالف به کار می اندازد و با آنکه وی این دگرگونی ها را هم می بیند از خود نمی پرسد این تبدیل کننده ناپیدا کیست و پیش خو- نمی اندیشد که چون این سبب گردان نامرئی پیدا نیست شاید فعل و تأثیرش ورای عالم حس باشد و در واقع افلاکی باشد نه خاکی*.

پ

در هر حال با آنکه در عالم حسی کارها همواره از طریق ترتیب اسباب حاصل می شود اشکالی نیست که بدون اسباب و از عدم صرف هم امری کاین شود، چنانکه هر چند در طبیعت عالم، آب از جوشیدن به هوا تبدیل می شود* و آن هوا هم چنانکه حکماء طبیعی می گویند از تأثیر برودت تبدیل به آب باران می گردد، لیکن باز بدون علت و خارج از جریان اسباب هم، در نزد مولانا، بسا که تکوین و انشاء خداوند آب را از عدم برو یاند و به عرصه وجود آورد. نهایت آنکه انسان چون از طفلی همیشه امور عالم و اسباب آنها را با هم دیده است به اسباب می چسبد و چون وجود اسباب مرئی وی را از مستب نامرئی غافل می کند بدین سبب ها که چیزی جز روپوش و نقاب مسبب نیست مفتون می گردد. ازین رو وقتی آنچه را وی سبب امر مطلوبی می پندارد حاصل و حاضر نبیند، سرگشته و پریشان می شود، با تضرع و دعا از خداوند درمی خواهد تا آن اسباب را برای تأمین مراد وی فراهم سازد و به این معنی توجه ندارد که اگر خداوند وی را فرو گذارد و به همان سبب ها حواله اش کند آن سبب ها هم هر چند حاصل شوند باری مراد وی از آنها حاصل نمی آید.

ت

در بسیاری موارد نادیدن آنچه ماورای اسباب است موجب می شود تا انسان فعل حق را به خویش منسوب می کند و از «استثنا» که توجه به مشیت حق و احتراز از

اسناد فعل به غیر اوست غافل بماند و ازین ترک ادب مستوجب گوشمالی گردد. این نکته که در قرآن و خبر در باب آنچه متضمن وعده انجام دادن کاری است گفتن **إِنْ شَاءَ اللَّهُ الزَّامُ** و تأکید می شود از آن روست که وقتی انسان با این طرز تعبیر آنچه را نه در حد قدرت اوست از آنچه مضمون وعده و فعل اوست استثنا نمی کند گویی از همه حیث به حول و قوه خویش اعتماد دارد و تأثیر مشیت خداوند را نادیده می گیرد، و پیداست که استمرار درین معنی وی را از توجه به حق غافل می دارد. ازین روست که حتی در اسناد ایمان به خویش هم که قول استثنا ممکن است موهم وجود شک و ارتیاب در ضمیر گوینده باشد و به همین سبب بعضی استثنا را درین مورد جایز نمی دانند، بسیاری هم آن را از باب تبرک و تأدب یا از باب ترجیح به حسن عاقبت تجویز کرده اند و حدیثی هم درین باب از ابوهریره نقل است که **لَا تَيْتُمُ إِيْمَانُ الْعَبْدِ حَتَّى يَشْتَنِي فِي كُلِّ كَلَامِهِ**. به هر حال اینکه ترک استثنا در نزد گوینده مثنوی قسوت محسوبست همین نادیدن قدرت و فعل حق مرادست، نه گفتن لفظ **إِنْ شَاءَ اللَّهُ** که جز حالتی عارضی نیست*. چرا که سیر استثنا همین لزوم اجتناب از انتساب فعل به غیر حق است* و بسا که انسان لفظ استثنا را بر زبان نمی آورد اما حقیقت استثنا که حصر اعتماد بر فعل حق و خروج تام از حول و قوت خویش است در خاطرش همواره حاضرست [۲۵] و معلوم است که ترک لفظ از جانب او مایه ملامت نیست چون همه جا فعل حق را می بیند و آنکس که فعل حق را می بیند دل در سبب ها که در ایجاد فعل وی تأثیر واقعی ندارند نمی بندد و گویی چون ذوق از آب آسمان می یابد در جوی روان و در فیض رشحه آن خیره نمی ماند*.

ث

باری همین توقف در اسباب است که جبری را به جبر می خواند و قدری را به قدر می کشاند، چرا که جبری می پندارد فعل و خواست او نقشی در نیل به مقصود ندارد و آنچه شدنی است اسباب آن بدون خواست و مراد وی آماده گشته است، و قدری هم گمان می کند تا خود اسباب را نجوید بدانچه مقصود اوست نمی تواند دست بیابد، و بدینگونه توجه به اسباب و تفکر در منشأ و تأثیر آن انسان را با مسأله جبر و قدر مواجه می کند و احساس اختیار و مسؤولیت انسان هم، جبر مطلق را در آنچه به افعال او مربوط است محل نفی یا تردید می سازد [۲۶].

ج

۳۱۹/۳ * الف: ۳۶۸۴/۶، ۳۶۸۷/۶ ب: ۳۶۷۹/۶، ۵۳/۱ پ: ۳۶۸۲/۶ ~ ت:

۳۱۵۱/۳ ~ ث: ۴۹/۱، ۳۶۹۲/۶، ۳۷۸۵/۲

۳۲۰

به هر حال سعی در نفی اسباب که توقف در آن انسان را از توجه به عالم ماوراء اسباب باز می‌دارد در عین حال جایی هم برای اسناد فعل به انسان باقی نمی‌گذارد، اما نفی فعل هم با عقاب و ثواب و حلال و حرام شریعت و با لزوم بعث و نشر که مبنی بر جزای اعمال و از ارکان عقایدست قابل تلفیق به نظر نمی‌آید و به همین سبب قایلان به آنچه «جبر مذموم» خوانده می‌شود در باب امر و نهی وارد در شرایع هم احیاناً مدعی شده‌اند که آن اشارات هم برای انجام دادن نیست برای آنست که عجز انسان از انجام دادن آنها معلوم گردد*، چنانکه تیسیر الهی هم که در قرآن (۷/۹۲) و هم در حدیث: *إِعْمَلُوا أَكْلًا مُبَسَّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ*^۱ در آن باب تأکید هست در مآل حاکی از آنست که فعل عبد بی تیسیر حق بر نمی‌آید پس منشأ فعل، انسان نیست آنکسی است که او *مُعَسَّر* را *مُبَسَّر* می‌کند* و بدینگونه مدعیان جبر مطلق ناچار می‌شوند خود را در هر آنچه می‌کنند و نمی‌کنند آلت مشیت و اراده حق ببابند و پیدا است که این طرز تلقی هرگونه سعی و کسب را نفی می‌کند و حتی مجاهده را که مبنای طریقت است بی تأثیر نشان می‌دهد.

الف

اما قبول این دعوی با مفهوم مسئولیت و اختیار که احساس وجدانی وجود آن را در نزد انسان نشان می‌دهد منافات دارد، و ضرورت تصفیه باطن و تزکیه نفس هم که مبنای طریقت و مضمون عمده تعلیم متصوفه است اختیار در فعل را هر چند فقط در حدی باشد که با اسناد قدرت و اراده مطلقه به خداوند منافی نباشد الزام می‌کند. به علاوه توفیق هم که در نیل به خیر برای فعل انسان شرط است، هر چند فعل و عطای حق محسوب است، باز متضمن آنست که خداوند انسان را به آنچه طاعت وی در آنست جلب و دعوت کند یا قدرت بر طاعت در وی پدید آورد و تدبیر وی را با تقدیر خویش موافق سازد، و به هر حال موکول بودنش به لطف الهی ارتباط آن را با فعل و تدبیر انسان نفی نمی‌کند، چنانکه مفهوم تیسیر اسباب هم خود تمسک به اسباب را بر عبد الزام می‌نماید و هر چند آنچه «خذلان» نام دارد و موجب استمرار در کفر و انکار انسان می‌شود^۲، مثل هدایت که تیسیر اسباب خیر از جانب حق است، هر دو به فعل حق و اراده او موکول است^۳ باز رهایی از آن تمسک به اسباب را که از آنجمله توبه و تضرع است بر عبد الزام می‌کند، و به هر حال این خذلان که جنبه دردناک حیات انسان امروزی را در چیزی شبیه به تعبیر وانهادگی^۴ در تعبیر هایدگر^۵ و سارتر^۶ متضمن است هر چند منع لطف است منافی با الزام سعی و جهد برای رهای از آن نیست، و اینکه مولانا مکرر* در مثنوی در ضمن مناجات‌های

خویش (§ ۱۸۱ پ و مابعد) از خداوند توفیق هدایت درمی خواهد برای القاء این معنی است و پیداست که نزد او آنچه مایه خذلان است تمسک به جبر وجودی است، و این گونه جبرست که جبر مذموم نام دارد، اما جبر شهودی که مقابل آن و فقط مبنی بر شهود فنای فعل عبد در فعل حق است باب توبه و تضرع را بر انسان مفتوح می دارد.

ب

بدینگونه، قول به جبر تا آنجا که قدرت حق را بلامنازع و فعل وی را منزّه از شرط و قید می سازد و هر چه را با این قدرت و سلطه نامحدود بلا شرط معارض باشد نفی می کند جبر محمودست و آنجا که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و بعث منجر شود جبر مذموم. اما نفی قدرت از انسان در واقع جبر نیست، ادراک مفهوم جباری (§ ۱۰۵ ض) حق است و هر چند عجز انسان را بهانه استنکاف از جهد و عمل کردن نوعی کفران نعمت است، باری احساس این عجز و زاری* حاکی از توجه به قدرت نامحدود جباری حق هم هست، و پیداست که قدرت حق تا وقتی هر چه جزاوست در مقابل آن عاجز نباشد در مفهوم کامل خود به تصور در نمی آید و در قرآن (۱۷/۸) هم اشارت *مَا رَقِيتَ إِذْ رَقِيتَ* در واقع به همین معنی ناظرست*. پس آنچه جبر محمود خوانده می شود چون در عین حال بر معیت حق با اشیاء که اشارت *وَهُوَ مَعَكُمْ أَلَا تَمْلِكُنَّ* در قرآن کریم (۴/۵۷) از آن حاکی است مبتنی است* برای عارف متضمن تحقق مفهوم وحدت و اتحاد معشوق با عاشق هم هست و در واقع عاشق را در وجود معشوق فانی می کند و اراده انسان را در اراده حق مستهلک نشان می دهد [۲۷].

پ

۳۲۱

به هر حال نفی اسباب که شهود حق در جمیع امور و عدم رؤیت ماسوی آن را بر عارف الزام می کند شهود جبر را در نزد وی اقتضا می نماید و اینجاست که جبر شهودی وی را از جبر وجودی و لوازم آن سبکبار می سازد و لفظ جبر شعله عشق را در ضمیر وی برمی افروزد و شوق و شور او را به جوش می آورد، اما

۳۲۰ ۱- کیمیای سعادت ۵۳۹/۲ ۲- مفاتیح الغیب ۲۹۶/۲ ۳- ابن حزم، الفصل ۵۰/۳

Jean—Paul Sartre, Heidegger, Delaissement = geworfenheit +/۳۲۰

۳۲۰* الف: ۴۷۰/۱، ۴۸۹/۱ ب: ۱۱۹۶/۱ و ۱۸۷۶/۱ پ: ۴۷۱/۱ و ۶۱۶/۱،

آنکس که جبر را در مفهوم معیت قیومی درک نمی کند یا به سلسله عشقی که حق را معشوق و مطلوب عارف می سازد مقید نیست خود را در آنچه به مشیت حق انجام می دهد مُلَجَّأ و مضطر می بیند و از جبر برای خود نوعی حبس و قید می سازد*، و بدینگونه آنچه عشق عارف را به هیجان می آورد و جبر را متضمن اشارت به عشق می کند مفهوم جبر محمودست، و آنچه مُنْکِر آن را نوعی حبس تلقی می کند در واقع جبر مذموم است، و شک نیست که عارف عاشق جبر را فانی گشتن خواست و اراده خویش در اراده و خواست حق می یابد و وجدان آن را غایت عشق و هدف سلوک روحانی خویش می شناسد و برای رهایی از آن آزادی و اختیار نمی خواهد*.

الف

با این طرز تلقی پیداست که آنچه عارف از مفهوم عجز خویش و قدرت حق ادراک می کند معیت با حق و استهلاک عاشق در اراده و مشیت معشوق است. و البته این طرز تلقی را که خاص عارفان و اولیاء حق است و تمامیت آن شوق و رضاست با جبر عامه که متضمن الجاء و اکراه در فعل و ترک است نباید اشتباه کرد، که اختیار و جبر ایشان چیز دیگرست*.

ب

در آنچه به جبر و اختیار مربوط می شود، گوینده مثنوی مکرر به اعتراضهایی که ممکن است درین باب به خاطر مخاطب بگذرد جواب می دهد و می کوشد تا آنچه را جبر مذموم می خوانند از جبر محمود جدا کند. از جمله یکجا به طور ضمنی خاطر نشان می کند که جبر وقتی مبتنی بر قول به جباری (۱۰۵§ ض) حق و ادراک و احساس آن نباشد مذموم است و اینکه خداوند خود را در قرآن (۲۳/۵۹) جبار می خواند در واقع برای آنست که ما را متوجه به عجزی که لازمه بشریت ماست و به اظهار تضرع و عبودیتی که این متوجه شدن به عجز مستلزم آنست بنماید. مع هذا در مقابل این تضرع و زاری که دلیل اضطرار ماست پشیمانی و خجالتی که از فعل ناروا یا ترک نابجا در ما حاصل می شود نیز خود دلیل اختیار ماست* و اگر در ما هیچ اختیاری نمی بود این احساس شرم و پشیمانی که درین موارد برای ما دست می دهد چه معنی داشت؟ همچنین اینکه شیخ و استاد مرید و شاگرد را نهی و امر و زجر و تشویق می کنند و به تهذیب و تربیت آنها می پردازند و اینکه تمهید و تدبیر انسان مکرر در تجربه هر روزینۀ زندگی خاطر و اندیشه وی را در مورد فعل یا ترک تغییر می دهد* چگونه ممکن بود؟

پ

اینجا با مولانا، از منکر معترض می توان پرسید که اگر گویی انسان اختیاری ندارد اما از وجود جبر هم که بر او قاهر و بر احوال و افعالش حاکم است واقف نیست و حق واقع را که عبارت از تصرف خداوند جبار در فعل اوست همچون

ماه در ابر جهالت خویش مخفی می‌دارد و در حقیقت احساس اختیارش ناشی از جهل او بر معنی جبر و جباری است، جواب این قول آنست که وقتی بیمار می‌شوی تضرع و استغفار می‌نمایی و این نشان می‌دهد که چون بیماری پرده غفلت را از پیش چشم تو دور می‌دارد خود را فاقد اختیار نمی‌یابی. اینکه در بیماری با خود عهد و پیمان می‌کنی که چون صحت خویش بازیابی جز راه طاعت نبوی هم وجود اختیار را در تو نشان می‌دهد و هم حاکی از آنست که بیماری ترا از آن بیخبری که می‌پنداری حقیقت را از دیده تو پنهان می‌ساخت بیرون می‌آورد و به تو هوش و بیداری می‌دهد*.

ت

در مقابل آنکس هم که هرگونه اختیاری را از خود سلب می‌کند و جبر مذموم خویش را بهانهٔ اعتذار گنهکار می‌سازد، گویندهٔ مثنوی این سؤال را مطرح می‌کند که اگر تو این جبر را یقین می‌دانی، پس نشان مجبور بودن که اظهار زاری و ابراز بیچارگی است و همان زاری و بیچارگی نشان می‌دهد که زنجیر جباری حق را بر گردن می‌بینی*، کجاست؟ آخر وقتی انسان احساس می‌کند همهٔ کارها در دست وزیری یا خواجه‌یی است که جز با خواست و ارادهٔ او هیچ کاری از پیش نمی‌رود، می‌کوشد تا لطف او را جلب کند*، پس آنکس که دعوی جبر می‌کند و جباری حق را هم احساس می‌کند ناچار باید به سوی او روی بیاورد و تسلیم امر و حکم او گردد. همچنین آنجا که جبری تایب ترک فکر و وسواس پشیمانی را از عهدهٔ قدرت و توان خود خارج می‌یابد، مولانا تمسک به جبر را از جانب وی مغایر با نفس توبه‌اش می‌یابد، چرا که اگر ترک فکر پشیمانی از عهدهٔ وی بر نمی‌آید لابد در ارتکاب گناه هم باید مجبور بوده باشد، و البته هیچ کس بر کاری که در انجام دادنش مجبور بوده باشد احساس پشیمانی نمی‌کند*. به علاوه جبری که کاهلان آن را بهانهٔ ترک جهد و تمسک به توکل در عمل می‌سازد نزد عارف طمع خام محسوبست، و انسان وقتی پای رفتار دارد نباید خود را به دروغ لنگ سازد، و وقتی دست ندارد نباید چنگی را که با آن می‌تواند کار کند پنهان نماید و به کاهلی بگراید. چون همین دست و پایی که خداوند به انسان داده است اشارت به آنست که قدرت فعل به وی عطا کرده است و مثل بیلی است که خواجه به دست بنده یا مزدور می‌دهد و از همین اشارت، بی‌زبان مراد او پیدا است* که چیست.

ث

پیدا است که نزد عارف خداوند در عین آنکه خالق فعل انسان است خالق اختیار او هم هست* و هر چند این اختیار امری است که به قول غزالی انسان فقط گذرگاه و محل آنست^۱ به هر حال آن اندازه هست که جبر مذموم را نفی کند و جایی

برای اعتذار باقی نگذارد. به این منکر مدعی که جبر مذموم خویش را بهانه اعتذار خود در ارتکاب منهیات می سازد مولانا ضمن عتاب ملامت آمیزی می گوید که توجبر محمود را که عبارت از رؤیت قدرت بی پایان حق است رها کرده یی و از آن فقط جبر مذموم خویش را استنباط می کنی تا آن را ذریعه اعتذارسازی، اگر قدرت و احاطه حق را می بینی نشان این دیدت کو؟ در واقع انسان در هر کاری که موافق با میل و هوای اوست قدرت و اختیار خود را معاینه می بیند و در انجام دادنش احساس جبر نمی کند، اما در هر کار که خواست و میل قلبیش با آن موافق نیست جبری می شود و دعوی پیش می آورد که این از جانب حق است و به اراده من نیست*.

ج

بدینگونه، آنکس که به استناد این جبر مذموم از خود سلب اختیار می کند و به این بهانه آنچه را امرست ترک می نماید و آنچه را نهی است ارتکاب می کند مثل سوفسطایی است که امر محسوس را هم انکار می کند و با چنین کس حجت گفتن فایده ندارد، باید با او همان رفتاری را کرد که صاحب باغ با دزد میوه کرد و در فیه مافیه هم داستانش هست^۲: وقتی این دزد میوه در مقابل اعتراض صاحب باغ مدعی شد که باغ و میوه به کسی تعلق ندارد هر دو از آن خدا و مخلوق اوست، صاحب باغ با کمک خادم خویش وی را فرو گرفت و به درخت بست و چوب بسیار بر پشت و پهلوش فرو کوفت؛ چون دزد وی را بدین کار ملامت کرد پاسخ شنید که این چوب و آن پشت و پهلوی خاص کسی نیست هر دو از آن خداست و آنچه من می کنم نیز فعل حق و فرمان اوست* . از این نکته پیداست که جبری چون حس خود را منکرست* سوفسطایی است و با او جز با زبان ضرب و جرح مناظره نباید کرد. اینجا موضع گوینده مثنوی در مورد آنکس که منکر حس و عیان است یادآور موضع ماتریدی و سایر متکلمان است [۲۸] و تشبیه جبری به سوفسطایی از آن روست که این قول به سقوط تکلیف و تعطیل شریعت منجر می شود و مثل قول سوفسطایی به آنچه نزد متکلمان کفر [۲۹] محسوبست می انجامد.

چ

۳۲۱/۱ - کیمیای سعادت ۵۳۵/۲ ۲ - فیه مافیه ۱۵۲/

۳۲۱/۳ * الف: ۱۴۶۳/۱، ۲۷۲۹/۵ ب: ۱۴۶۸/۱ پ: ۶۱۸/۱، ۶۲۰/۱ ت:

۶۲۷/۱ ث: ۶۳۰/۱، ۳۱۱۷/۵، ۱۳۴۶/۴، ۹۳۲/۱ ج: ۴۷۳/۱، ۶۳۶/۱ چ:

۳۰۰۷/۵، ۳۰۰۹/۵

۳۲۲

معهدا جبریی که از خود نفی قدرت می کند و فعل را جز به حق قابل اسناد نمی داند در بسیاری موارد ناظر به آنست که خدا را از اسناد عجز که محدود کردن قدرتش به فعل عبد آن را الزام می کند تنزیه نماید، اما نفی قدرت انسان بر فعل خود امر و نهی تشریعی حق را غیر مُوجَّه می کند، و اگر انسان مثل یک قطعه سنگ مرمر فاقد هرگونه اراده و اختیار باشد پس آنهمه امر و نهی و وعد و وعید که در وحی انبیا و در آیات الهی هست* چه معنی خواهد داشت؟ چون امر و نهی ناچار در موردیست که مخاطبش قدرت وامکان قبول آن را داشته باشد و هیچ عاقل کسی را به کاری که قدرت انجام دادنش را ندارد امر نمی کند و او را به خاطر ترک کاری که انجام دادنش از عهده او خارج است در خور ملامت نمی داند. وقتی سقف خانه فرو می افتد و بر دست و پای تو آسیب می رساند، یا سیل بی لجام در می رسد و رخت و کالایت را می برد، آیا هرگز سقف و سیل را مورد خشم و در خور ملامت می توانی یافت*؟ یا هیچوقت کسی با کلوخ و سنگ پر خاش و عتاب می تواند راند؟ و از غلام بسته دست اشکسته پایی هیچ عاقل ممکن است توقع نماید که با همان حال نیزه برگیرد و به مدان جنگ* بشتابد؟ امر کردن به آنکه عاجزست البته قبیح و نامعقول است، چنانکه گاو را وقتی از اینکه یوغ را بر گردن گیرد امتناع نماید ممکن است بزنند و به اکراه او را بدین کار وادارند چرا که این کار از عهده او برمی آید، اما هیچ کس هست که گاو مسکین را بدین بهانه که چرا پرواز نمی کند به زیر چوب گیرد* و انتظار داشته باشد که حیوان به ضرب چوب یا از آسیب کوب به پرواز درآید؟

الف

باری وقتی امر و نهی کردن به آنکس که از عهده انجام دادنش بر نمی آید از جانب خلق نشان جهل و سفاهت حاکم محسوبست، البته نمی توان آن را به حاکمی که حکیم است منسوب داشت. پس جبریی که با نفی اختیار از خویش می خواهد احتمال عجز را از خداوند نفی کند در واقع وی را به فعل عبث که نزد انسان جز جهل و سَفَه محملی ندارد منسوب می کند و توجه ندارد که اگر عجز بر حق روا نیست فعل عبث هم که حکم بر عاجز مصداق آنست البته روا نیست* و تا وقتی انسان فاقد هرگونه اختیاری باشد هر نوع امر و نهی و هر قسم وعد و وعیدی هم در حق او البته نارواست.

ب

اما اسناد فعل به عبد هم که قول معتزله است اگر به شهود اختیار نامحدود منجر شود و انسان جز خود هیچ فاعل و مؤثری نبیند خود در نهایت متضمن نوعی

شرک خفی است، و اینکه قدری را درین معنی به مجوس و ثنوی مانند کرده اند از همین روست که گویی جایز می داند در قدرت و ملک خداوند بر رغم اراده و خواست وی دیگری نیز حکم کند*، و اینجاست که اندیشه در شهود جبر و اختیار دچار تناقض می گردد و با آنکه جبر وجودی را احیاناً اجتناب ناپذیر می یابد در مرتبه شهودی هم اختیار و تفویض را جز در محدوده مسؤولیت ثواب و عقاب و آنچه لازمه قبول تکلیف امر و نهی است قابل تأیید نمی یابد و ناچار به امر بین الامرین قایل می شود.

پ

درست است که در مرتبه شهودی، انسان اختیار بر فعل و ترک را به درک وجدانی حس می کند* و تأثیر اسباب را هم در جریان امور با جبر وجودی که لازمه جباری (۱۰۵۵ ض) حق و مَعِیَّتِ قِیومی اوست منافی نمی یابد اما هم اختیار وی و هم تأثیر اسباب نیز در مرتبه وجودی جز به مشیت و اراده الهی قابل اسناد به نظر نمی آیند، و فعل ما هر چند قایم به ما و مُسَبَّبٌ به اسباب است در واقع وجود ما و حصول اسباب هیچ یک موجب کافی در ایجاد آن نیست، چنانکه اعراض قایم به جوهر هستند اما جوهر خالق آنها نیست فقط محل آنهاست، فعل ما و اختیار ما هم به وجود ما قایم هست اما وجود ما فقط محل آنهاست، صدور آنها از حق است و قدرت و اختیار ما در مرتبه وجودی ما تأثیری در ایجاد آنها ندارد.

ت

به علاوه فعل اگر تا وقتی فعل مباشرست می تواند در مرتبه شهودی به اختیار و قدرت انسان منسوب گردد، وقتی به فعل متولد [۳۰] منجر شد دیگر وارد صُفَح جبر وجودی می شود و هر چند انسان به سبب ابداء به فعل مسؤول عواقب آن نیز هست، فعل متولد مخلوق حق است، اراده انسان در آن نقشی ندارد* و برخلاف فعل مباشر که انسان قبل از به پایان آوردنش غالباً قادر به ترک آن هست، در فعل متولد قدرت وی تعلق بر ترک کردن یا متوقف کردن عواقب و نتایج آن نمی گیرد. فی المثل وقتی زید تیری به عمرو می اندازد* ممکن است فعل مباشر او موجب قتل عمرو گردد، اما زید تا وقتی تیر را نینداخته باشد بر فعل و ترک آن قدرت و اختیاری دارد که آن را به درک وجدانی خویش حس می کند و ترددی که احیاناً قبل از انداختن تیر و همچنین ندامت یا خرسندی که احتمالاً بعد از آن دارد این اختیار شهودی را در نزد وجدان وی، انکار ناپذیر نشان می دهد. اما وقتی تیری که زید می اندازد عمرو را نمی کشد و فقط مجروح می سازد و با اینهمه عمرو از آسیب تیر به وَجَع های طولانی که مدتها بعد منجر به مرگ وی می شود مبتلا می گردد، این افعال متولد، که مولانا موالید فعل می خواند*، دیگر متوقف داشتن یا ترک کردنش به دست اختیار زید نیست.

چنانکه برزگر تخم را می کارد، اما روئیدن کشت یا متوقف کردن آن در حکم او نیست؛ و صیاد دام را می گذارد، اما موالید آن فعل که صید مرغ است به میل و اراده او نیست؛ و آنکس هم که با کسی دوستی و صحبت می گزیند یا با زنی جفت می شود، آنچه از آن صحبت و گردهم آیی حاصل می آید اموری است که در استطاعت وی نیست و هیچ یک از اینها ممکن است بعد از فعل مباشر باقی نمانده باشند اما موالید فعلشان باقی می ماند*، و هر چند خداوند آثار و موالید افعال آنها را در غیب می پرورد و به حکم تقدیر ظاهر می سازد آنها مسؤول فعل خویش و موالید آن هستند؛ چنانکه زید ممکن است خود بعد از انداختن تیر به عمرو از بیم حادثه‌یی بمیرد، اما موالید وجعهایی که تأثیر تیر او در جسم عمرو باقی می گذارد او را در حالی که خودش زنده نیست قاتل عمرو می سازد، و با آنکه مرگ عمرو مشیت و قضای حق و صنع اوست و با آنکه به قول اشعریه به هر حال فعل حق و مخلوق اوست، البته زید هم، به جهت آنکه سبب اول درین سلسله از اسباب منجر به مرگ عمرو بدو منسوبست، قاتل محسوبست. و اینجاست که انسان چون نمی تواند تیر جسته را به کمان بازگرداند* باید درهمه کاری تأمل ورزد، و آیا این التزام تأمل نیز مثل احساس ندامت و تردد ادراک وجدانی نوعی اختیار را نزد انسان محقق نمی دارد؟

ث

به هر حال هر چند در فعل مباشر، انسان قدرت و اختیار خود را در مرتبه شهودی بیشتر و روشنتر حس می کند، در فعل تولیدی هم بی آنکه قدرتش در فعل و ترک تأثیری داشته باشد باز در ملامت یا خرسندی وجدانی که از جهت ابداء فعل در خود حس می کند اختیار خود را در مرتبه شهودی محقق می یابد. در عین حال هر چند در هر دو نوع فعل سلسله اسباب در کارست، در فعل مباشر اسباب غالباً بیشتر در تحت نظارت انسان واقع می شود تا در فعل متولد، و حتی فعل متولد را از آنجهت که انسان در آن باب «قاصد» نبوده است بعضی مستند به فعل حق شمرده اند، و از همین جاست که مولانا موالید فعل را مخلوق حق می خواند و با اینهمه مسؤولیت فاعل بالمباشره را هم قابل تردید نمی داند.

ج

باری هر چند انسان به درک وجدانی خود را فاعل فعل خویش و مسؤول نیک و بد آن می یابد، فعل او از آنجا که حاصل وجود اوست در عین حال فعل حق که وجود انسان مخلوق او و فعل اوست نیز هست، پس اختیار انسان نیز خود فعل حق است و بدینگونه انسان از همان جهت که مختارست مجبورست و از همان لحاظ هم که مجبورست به سبب آنکه گذرگاه اختیارست و اختیار در وی خلق گشته است

مختارست، و ظاهراً آنچه تعبیر به امر بین الامرین می شود مراد همین معنی است. ج

۳۲۳

راه حل امر بین الامرین در مسأله جبر و اختیار آزادی اراده انسان را با آنچه قضا و قدر الهی می خوانند مغایر نمی دارد و انسان را تا حدی مثل مسافر کشتی نشان می دهد که هرچند در داخل آن آزادی حرکت دارد، آزادی او محدودست و خود او با کشتی که در آن می رود در تصرف تدبیر ناخدایی است که کشتی را به مقصدی هدایت می کند، و نظم و اتساق کشتی که آزادی وی نیز جزئی از آنست سیر و استمرار کشتی را مبتنی بر طرح و ترتیبی می سازد که دقت و عنایت ناخدا را در تمام جزئیات مسیر آن الزام می کند. قول به قضا و قدر هم، در محدوده امر بین الامرین، در عین حال معلوم می دارد که توالی و ترتیب اسباب و نتایج در خط سیر مشیت و حکمت بالغه‌یی سیر می کند که جریان امور عالم را مبنی بر عنایت الهی می دارد و از حکمت و تدبیری حکایت می کند که نفی آن غالباً مدعی را ملزم به تجویز لغو و عبث در امر خلقت می دارد، اما قبولش ضرورت استمرار عنایت را در جمیع امور توجیه می کند و این نکته را که حکم الهی در وجود اعیان و اراده وی بر حصول آنها در اسباب و ظروف معین لازمه اتقان صنع و استمرار عنایت صانع حکیم در بقای عالم است معلوم می دارد.

الف

باری آنچه عنایت ازلی می خوانند و قضای الهی تعبیری از آنست^۱ نزد متألهان ناشی از علم حق بر ذات خویش است که کشف تفصیلی را در علم اجمالی متضمن است و گویی خداوند در عین علم به ذات خویش، که بسیط و غیرمتناهی است، تمام جزئیات احوال ماسوی^۲ را، که متناهی و غیر بسیط است و وجود آن هم به علم وی مشروط و محدود می گردد، مشاهده می کند و بر وفق تعبیر ارسطویی، حکمت و تدبیر جزئیات از لوازم قهری وجود اوست، و به همین سبب اگر این عنایت یک لحظه قطع شود تمام عالم به عدم باز می گردد، و با اینحال تصور عالمی که قضای الهی در آن علم کلی صانع را بر کل کاینات آن متضمن باشد و قدر او ناظر به حدوث و وقوع جزئیات در اسباب و ظروف مناسب گردد البته وجود تدبیر و حکمت را، که بدون آن فعل صانع منسوب به لغو و عبث، و وجود شرور در عالم منسوب به

* ۳۲۲ الف: ۳۰۲۶/۵، ۲/۵-۳۰۴۱، ۳۰۳۰/۵، ۳۱۰۲/۵ ب: ۳۳/۵-۳۰۳۲

پ: ۲۹۳۱/۵ ت: ۳۰۲۲/۵ ث: ۲/۱-۱۶۶۱، ۱۶۶۳/۱، ۱۶۶۶/۱، ۱۶۶۸/۱

فرض جهل یا ظلم در نزد حکیم می گردد، بهتر می توان توجیه نمود و آنچه را مفهوم آیه شریفه *الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى* (۵۰/۲۰) و *كَرِيمُهُ الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى* (۳/۸۷) متضمن است با اشارتی که به *خَلْق* و *قَدَّر* در آنها هست نیکوتر می توان تبیین نمود.

ب

اما اینهمه با جبر مطلق در فعل حق و با اختیار مطلق در نزد انسان سازگاری ندارد و فقط با قول به امر بین الامرین آن را می توان قابل تأیید یافت. و شک نیست که قول به تدبیر و عنایت مستمر در ابداع و ابقاء عالم هم منافات با فحوای این معنی که آیا به قول متألهان افعال صانع معلّل به اغراض تواند بود یا نه ندارد. به علاوه وجود غایت که عدم آن مظنّه لغواست با آنچه در عرف از آن تعبیر به غرض می کنند و ناظر به دفع مضرت و جلب منفعت برای صاحب فعل است تفاوت دارد. در واقع آنچه منافای با تحقق و تحصیل کمال غیرمتناهی در ذات حق است اسناد غرض یا غایت برای استکمال ذات است، اما تصور غرض یا غایتی که *إِتْقَان* و *إِحْكَام* صنع را توجیه می کند و متضمن تقدیر کمال در مخلوق است منافای با آن نیست، و بدون این امر شبهه بخت و اتفاق [۳۱] که منکران صنع در تبیین حدوث عالم بدان استناد می کنند دفع نمی شود و در فعل حکیم ترجیح بلامرجح لازم می آید^۲ و حتی علل غائیه در تمام امور ساقط می گردد.

پ

پس قضای الهی که همان عنایت ازلی است وجود غایت را که بدون تصور آن فعل حق منسوب به عبث می گردد الزام می کند، و لغو و عبث در فعل حکیم البته جایز نیست و در قرآن کریم (۱۱۵/۲۳) هم به این معنی که آفرینش عالمیان عبث نیست تصریح هست و از همین باب است که یکجا از زبان *عُمَر* از رسول قیصر (§ ۱۶۵ ب) بر سبیل الزام و اعتراض می پرسد * وقتی تو که جزئی کارت از غایت و فایده خالی نیست، چگونه کار او را که کلّ است می توان ازین معنی خالی خواند؟ جای دیگر در باب سؤال موسی از حق در باب خلق و هلاک مردم (§ ۲۱۳ الف) نیز بدین معنی اشارت می کند * و تمثیل گندم و حاصل هم درین باب صراحت دارد.

ت

بدینگونه، وقتی آنچه فعل عبث خوانده می شود از انسان جایز نباشد البته آن را در مورد صانع حکیم نمی توان تصور کرد، ازین روست که *جلال الدین نفی مطلق* غرض را از فعل حق نمی پذیرد *، و چنان می نماید که در تمثیل گندم و حاصل نیز، برخلاف قول اشاعره [۳۲]، به بیان این معنی هم نظر دارد که حکم و قضای الهی وجود اسباب را نیز به کلی نفی نمی کند، و هر چند حصر اعتماد بر اسباب نزد مولانا البته نارواست اما سنت الهی نفی اسباب را الزام نمی کند و ظاهراً گوینده مثنوی

این معنی را هم ناشی از حکمت و عنایت حق و مبنی بر وجود غایت در امر عالم می‌پندارد، چون بین اسباب و مُسَبِّبات هرگاه ترتیب و قاعده‌یی در کار نباشد اتقان نظم عالم به اختلال منجر می‌شود و خیر و شر تشریعی هم بر افعال انسانی منسوب نمی‌گردد، و اگر سنت الهی ترتب و توالی بین علت و معلول و قوه و فعل را رعایت نکند مردم نمی‌دانند از هر فعل آنها چه حاصل می‌آید و برای نیل به اغراض کدام اسباب را باید ترتیب دهند و حصول امر بالفعل از کدام امر بالقوه ممکن است، و چون چنین گردد البته بر فعل آنها حسن و قبحی هم مترتب نمی‌گردد و باز مسأله سقوط تکلیف که اجتناب از جبر مطلق به خاطر آن ضرورت دارد لازم می‌آید. اما وجود اسباب تقدیر و قضای حق را نفی نمی‌کند و تقدیر و قضای الهی در عرض اسباب نیست، تأثیر اسباب خود ناشی از تقدیر و قضای اوست، چنانکه مختار بودن انسان هم در حدّ امر بین الامرین از ضُقع مشیت و قضای الهی خارج نیست.

ث

به هر حال نزد مولانا قول به اینکه هر چه خواست و مشیت حق است همان می‌شود و جز آنچه حکم و قضای اوست هیچ امری در عالم واقع نمی‌شود مستند آن نیست که انسان دست از جهد و اکتساب بردارد و به این تمسک که جهد و کسب در حکم معارضه با حکم حق محسوبست* از سعی و عمل تن زند و به کاهلی و کسل پناه گیرد و به بهانه توکل خود را از کسب و جهد مستغنی سازد. برعکس قول به قضای الهی از انسان طلب می‌کند که از طریق جهد و خدمت، در جلب رضای حق اهتمام واجب دارد*، چنانکه وقتی هم در حدیث می‌آید که جَفَّ الْقَلَمُ بِهَا هُوَ كَائِنُ الْيَوْمِ الدِّينِ هر چند می‌گوید بر آنچه بودنِ است قلم رفته است اما مراد تحریض بر فعل است نه اغراء بر ترک آن، و گویی مفهوم حدیث این باشد که قلم تقدیر در هر حال حکم بدان کرده است که حال آنکه می‌کوشد با آنکه نمی‌کوشد یکسان نیست و نیک و بد و طاعت و معصیت و امانت و خیانت تفاوت دارد و نباید جف القلم را بهانه احتراز از سعی و عمل ساخت*.

ج

اینجا شاید مدعی که می‌خواهد قضا و قدر الهی را مستمسک اجتناب خویش از جهد و خیر نماید، مثل آن سائل* که از مولانا درخواست تا بین حدیث الرِّضَا بِالْكَفْرِ كُفْرٌ بِأَحَدٍ حَدِيثٌ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِ فَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَايَ تَلْفِيْقٍ نَمَائِد (۲۲۱ § ب و مابعد) اشکال پیش آورد که اگر قضای حق سابق علم و تعبیر مشیت و اراده اوست البته رضا به قضای او واجب و معارضه با آن کفرست، اما لابد کافر هم که کفر می‌ورزد در همین انهماک در کفر آنچه می‌کند بر وفق اراده و قضای اوست درینصورت چرا در قبول کفری که قضا است رضا به قضا کفر محسوب شود؟ جوابی

که مولانا درین باب و برای تلفیق و توفیق بین دو حدیث می دهد آنست که اینجا کفر قضا نیست مقضی* است و رضا به مقضی در همه حال واجب نیست و باید بین این دو تفاوت نهاد: قضا عبارت از سبق وجود اشیاء در علم حق و عالم امرست و آنچه به صورت مقادیر و اسباب در عالم خلق ظاهر می شود قضا نیست مقضی است.^۳

چ

همچنین وجود کفر در عالم امریست که تحقق لطف وی در بعث انبیاء بدان تعلق دارد، ازین رو وجود آن در عالم البته قضای الهی است، اما کفری که در کافر هست مقضی و متعلق قضااست، به علاوه چون با علم حق در ارسال رسل مغایرت دارد خلاف رضای اوست. زیرا مجرد ارسال رسل نشان آن است که رضای او مقضی آن نیست که آنچه در قضای کفر مقضی آن محسوبست مختار انسان باشد و بعث انبیا با حجت ها و آیات برای آنست که به مقتضای لطف انسان را از ضلال کفر بیرون آرد. پس رضای به کفر رضای به مقضی است، رضا به قضا نیست و به همین سبب خلاف رضای حق است و البته بدانچه خلاف رضای اوست نباید راضی بود. طرفه آنست که جوابی مشابه با آنچه مولانا در اینجا به جواب سؤال سائل می دهد در کلام متکلمان هم هست [۳۳].

ح

۳۲۴

قول به امر بین الامرین، که در مسأله قضا و قدر ارزش و حدود اختیار تشریعی انسان را در الزام اجتناب از کفر تبیین می کند و بدینگونه امر و نهی و خیر و شر را در مورد فعل انسان قابل توجیه می سازد، دیگر جایی هم برای تردید منکر در ضرورت معاد و جزا که بدون آن امر و نهی دین و وعد و وعید ناشی از آن معنی نخواهد داشت باقی نمی گذارد. معهذا منکر که قبول یوم جزا را موافق با میل طبع خویش نمی یابد با اتکاء بر عقل جزوی خویش می کوشد تا تصور آن را متضمن شبهه و تناقض نشان دهد ازین رو در وقوع معاد تردید می کند، آن را اعاده معدوم [۳۴] می خواند و در امکان آن مناقشه پیش می آورد، شبهه آکل و مأکول [۳۵] را مطرح می کند و آن را دستاویز تردید در معاد می سازد، و تمام این

۳۲۳/۱- تهانوی ۲/۱۰۸۴ ۲- تلخیص المحصل ۳۴۲/۳- شرح اسرار ۲۸۹/۳

۳۲۳/۳* ت: ۱/۱۵۲۳، ۴/۳۰۰۱~ ث: ۴/۲۸۸۰ ج: ۱۱/۱-۹۱۰، ۵/۳۱۱۲~،

۳۱۳۱/۵ ج: ۳/۱۳۶۲، ۳/۱۳۶۷

موارد تردید و انکار در نزد او از آنروست که قول به تعطیل و انکار، هر امری را که مستند الزام او به امر و نهی اخلاقی یا تشریعی باشد و او را در آنچه می کند یا نمی کند از هرگونه مسئولیتی آزاد نماید برای او از محدودیت ناشی از حکم شرع مطبوعتر و آزادبخش تر به نظر می آید.

الف

در عهد نزول وحی نیز همین وسوسه بود که منکر ملحد را در مقابل آیات و اشارات راجع به حشر به تعجب و انکار روا می داشت. با ستیزه رویی در مقابل دعوت و انذار رسول می ایستاد که *إِنَّ هِيَ الْأَحْيَاءُ النَّاسِ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ* (۳۷/۲۳)؛ با پرخاش و ناباوری استخوان پوسیده را نشان می داد و می پرسید که این را کیست که دوباره زنده کند؟ این اعتراض ها در قرآن کریم نقل می گشت و به آنها پاسخ داده می شد: *وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ* (۷۸-۹/۳۶)؛ و در جواب آنکس که بازگشت به حیات تازه را با نظر تردید می نگرست خطاب می آمد که *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيَّرْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* (۳۳/۴۶)؛ و ضمن تقریر و عتاب منکران بر سبیل انکار استفهام می شد که *أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ، بَلَىٰ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ* (۱۵/۵۰) و بدینگونه حجت می آورد که خلق کردن دنیایی دیگر برای آنکس که دنیای حاضر را از عدم خلق کرده است مشکل نیست و نشان می داد که به هر حال وعد و وعید حق در مورد امر و نهی تشریعی او تخلف ندارد و ناچار حشر و نشری هست که در آن نیک و بد اعمال انسان با پاداش و جزای مناسب مواجه خواهد گشت.

ب

از اینجاست که وجوب حشر و بعث را مؤمن و متکلم بر وجوب ایفاء به وعد و بر رعایت حکمت که مقتضی تفاوت بین جزاء نیک و بدست مبتنی می داند^۱ و آن را امری حتمی الوقوع تلقی می کند. به علاوه تصور عدم حشر و جزا که برای ملحد شاید مایه رهایی از تشویش و دغدغه خاطر گردد برای مؤمن موقن خودمایه دغدغه و تشویش می شود، چرا که بدون تصور آن، حیات دنیا در نظری امری عبث به نظر می آید، سیر در مراتب و اطوار وجود که وی آن را توالی و ترقی در مدارج کمال می یابد در همین نشئه حسی متوقف می ماند، هرگونه غرض و غایتی از زندگی منتفی می شود و این معنی تحمل آلام و حتی لذات آن را دشوار می سازد، به علاوه نیل به لقاء و وصال را که غایت سلوک و مقصد سیر روحانی اوست ممتنع می دارد، ازین رو مؤمن عارف در وقوع حشر و در ابدی بودن روح و نفس ناطقه چنان مطمئن است که منکر ملحد این مایه یقین او را ناشی از تمایل غریزی انسان بر بقاء ذات و

از کراهیت طبع وی در قبول عدم و فنای مطلق می‌پندارد و نمی‌تواند آن را آرامش و طمأنینه ناشی از یقین تلقی کند.

پ

به هر حال درین مسأله، غیر از قول منکران که آن را نفی می‌کنند و قول کسانی که مثل آنچه از جالینوس نقل کرده‌اند (۲۵۷§ الف) در آن باب توقف دارند [۳۶]، اقوال حکماء و متکلمان شامل قول به مجرد حشر جسمانی یا مجرد معاد روحانی هم هست. ازینجمله کسانی که به مجرد نفس قایل نیستند و آن را بعد از فنای ترکیب و مزاج جسمانی باقی نمی‌دانند، معاد را عبارت از مجرد حشر جسمانی می‌خوانند؛ و کسانی هم که هویت واقعی انسان را فقط عبارت از نفس ناطقه می‌دانند و مخاطب و مکلف به خطاب وعد و وعید و امر و نهی را هم تنها همان نفس می‌پندارند، حشر و معاد را روحانی می‌شمرند؛ اما عامه مؤمنان و اکثر متکلمان معاد و حیات اخروی را عبارت از اعاده نفس به ابدان می‌دانند^۲ و تحقق جزا را جز با ابدان و نفوس دنیوی که فقط در آن حال انسان می‌تواند احساس کند آنچه بر وی می‌رود پاداش و جزای کردار او بوده است ممکن نمی‌شمارند.

ت

معهدا درین باب هم طرزتوجیه حشر و بعث نزد متکلمان یکسان نیست. بعضی که اعاده معدوم را جایز می‌دانند حشر را عبارت از ایجاد بعدالفنا می‌شمرند و می‌گویند خداوند اجزاء جسم را معدوم می‌نماید و آن را دوباره اعاده می‌کند. برخی که اعاده معدوم را ممتنع می‌پندارند حشر را جمع بعدالتفریق می‌خوانند و می‌گویند حق تعالی بعد از مرگ اجزاء بدن را متفرق می‌سازد، بعضی را با بعضی درهم می‌آمیزد و آنگاه در نشئه دیگر اجزاء اصلی را دوباره تألیف می‌نماید و حیات را دوباره در آن خلق می‌کند^۳. درینجا قول به وجود اجزاء اصلی در بدن برای اجتناب از شبهه آکل و ماکول عنوان می‌شود و با این طریق آنچه در معاد اعاده می‌شود تمام بدن نیست، اجزاء اصلی آنست و آن در تمام عمر در جسم انسان باقی است، آنچه زاید بر آنست و ممکن است مورد شبهه آکل و ماکول واقع گردد اعاده‌اش در معاد لازم نخواهد بود [۳۷]. کسانی هم که حشر را در مفهوم معاد روحانی قابل اثبات یافته‌اند آن را عبارت می‌دانند از اتصال نفس ناطقه به عالم مجردات که طی آن هویت انسانی برحسب فضایل یا رذایل خویش به سعادت یا شقاوت می‌پیوندد و قول به وجود انسان نفسی هم که برزخ بین انسان عنصری و روح مفارق است و بعضی متألهان معاد جسمانی را به آن راجع دانسته‌اند مبنی بر آنست که اثبات معاد روحانی بالضروره منجر به نفی معاد جسمانی [۳۸] نشود.

ث

۱/۳۲۴ - کشف المراد فی شرح تجرید ۵/ ۲۵۴ - ۲ - تهنوی، کشاف ۴/ ۱ - ۲۹۳ ←

۳۲۵

در توصیف یوم حشر که مثنوی آن را یوم دین*، یوم تبتیض و تسود وجوه*، روزشمار*، روز گزند*، روز دراز*، روز محشر*، روز عدل*، و روز نحر* می خواند، مولانا طرحهایی گویا و زنده که مأخوذ از اشارتهای قرآنی است عرضه می کند و آن را به طور بارزی چالاک و جاندار نشان می دهد: درین طرح های دقیق اما گذرا گوینده مثنوی نشان می دهد که قیامت کوه ها را بر می کند*، آفتاب و ماه را به هم مقرون می سازد و هر دورا مثل ابر سیاه می نماید* و مانند دو گاو سیاه به زیر یوغ می کشد*، کوه را مثل پشم سبک می کند و چرخ را از هم فرو می شکافد*، نفخ صور مردگان را از قبور می رهاند* و به عرصه محشر می کشد، نور و حرارت آن روز صحرای محشر را پر می کند و تمام حواس انسانی در پیش آن نور که می باید اعماق سرائر را مکشوف سازد فانی می گردد*، و حکم لدینا محضرون همه چیز را مکشوف و همه چیز را مستهلک و فانی می دارد*، صحرای محشر پهنه یی است که در آن هیچ گودال و پشته یی نیست و انسان نمی تواند خود را در هیچ جا از انظار پنهان دارد*، زمین مثل یک بساط نقره گین صاف می شود* و هر لکه یی هست در آنجا پدیدار می گردد، انتظاری طولانی پیش می آید* که انسان در آفتاب جانگداز آن روز دراز باید منتظر حساب اعمال خویش گردد*.

الف

تصویری که اینجا از حال اهل محشر در مثنوی عرضه می گردد، با وجود ایجاز و ابهام فوق العاده، گه گاه از آنچه در دوزخ دانته تصویر می شود بس پرمایه تر و جاندارتر به نظر می رسد: هر کسی بر صورت و سیمای سیرت خویش درین عرصه نمودار می شود و بدینگونه هر سیرت که در نشئه دنیوی بر وجود انسان غالب بوده باشد صورت وی را در حشر به رنگ و طرح خویش درمی آورد. از ینجاست که حاسدان به صورت گرگ* و حریصان به صورت خوک حشر می شوند*، زناکاران با گند اندام پنهان و خمرخواران با گنددهان* رسوا می شوند، آنکس که با حرفهای نیشدار مردم را می آزارد حرفهای خود را همچون مار و کژدم بلای جان خویش می یابد*، و آنکس که خلق را با وعده های دروغ در انتظار می داشت خود را با انتظار طولانی که بر وی می رود مورد عقوبت می یابد*. این تصویرها که در جای جای مثنوی مکرر به مناسبت طرح می شود آنچه را در قرآن کریم در باب حشر و قیامت آمده است در نزد مولانا به طور بارزی موضوع ایمان و تصدیق شهودی نشان می دهد.

ب

ازین روست که گویندهٔ مثنوی در ردّ منکر به فحوای قول قرآن نظر دارد. همچنین، مثل آنچه در قرآن کریم آمده است از داستان حمار غزیر (۲/۲۵۹) و قصهٔ چهار طیر خلیل (۲/۲۶۰) در تقریر و توجیه حشر الهام می‌گیرد و در عین حال داستان غزیر را در تبیین خلق جدید بیان می‌دارد و از قصهٔ چهار طیر خلیل حتی قیامت روحانی را نتیجه می‌گیرد.

پ

در اشارت به این معنی که در نشئهٔ عقبی هر طایفه بر صورتی مناسب با افعال خویش حشر می‌شوند این نکته را که جزای هر فعل هر چند عین آن نیست به هر حال با آن تناسب دارد با طرز زیرکانه‌یی در تمثیل حرص بر شکل خوک و تصویر حسد بر صورت گرگ توجیه می‌نماید، و در تقریر تناسب فعل با جزا خاطر نشان می‌کند که در همین دنیای حسی هم هر کس به سزایی مناسب با عمل می‌رسد. گویی دنیا به کوه می‌ماند که هر صدایی را به صورت صدایی باز می‌گرداند، یا خود حکم دیوار را دارد که سایهٔ آن هر چه باشد به خود آن باز می‌گردد*. ازین رو هر کس به نحوی سزای کار خویش را باز می‌یابد و عجب نیست که در عالم دیگر هم فعل انسان انعکاس خود را باز یابد.

ت

البته آنکس که درین دنیا ستم می‌کند ممکن است به پاداش آن آلودهٔ تهمتی گردد، و هر چند این مکافات عین یا مثل فعل وی نیست به هر حال حاصل آن و از جنس آنست*، چنانکه زناکار هم در جزای فعل خویش چوب می‌خورد و گرچه این جزاعین و مثل گناه او نیست باری حکم حاصل آن را دارد. در واقع در عالم اخروی هم حال بر همین منوال است و اینکه حشر هر کس بر وفق سیرت وی باشد حکم نسبت بین حاصل را با کشت دارد، و تفاوت بین صورت حاصل با دانه‌یی که وی از آن روئیده است البته نباید مایهٔ تعجب باشد. فی المثل آنکس که درین عالم دانهٔ نماز و عبادت می‌کارد از آن دانه در عالم آخرت برای وی باغ بهشت می‌روید*، چنانکه هر کس دل خلق را آتش می‌زند و زخم و آزار به مظلوم می‌رساند حاصلی که در آن دنیا ازین فعل وی برایش عاید می‌شود جز زقوم دوزخ و آتش جهنم* نباید باشد.

ث

پس همانگونه که درین عالم آنچه بر ما از مکافات عمل می‌رسد ناشی از صفات و افعال ماست، جزایی هم که در دنیای دیگر به ما می‌رسد مربوط به افعال خود ماست*. وقتی درین عالم در وجود ما هزاران گرگ و خوک هست که تصویر صفات بهیمی ماست پیدا است که حشر ما در عالم دیگر بر همین صورتها خواهد بود، و ازین اوصاف هر چه در طی حیات بر احوال ما غلبه دارد صورت واقعی نفس ماست

که حقیقت آن در نشئه آخرت ظاهر می گردد*؛ و اینکه حدیث رسول هم در باب حشر و قیامت می گوید *الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ** تعبیری از همین معنی است؛ و وقتی مولانا از زبان موسی حشر را سر مرگ می خواند و آن را به طور ضمنی همچون میوه‌یی می یابد که وجود برگ بر ظهور آن اشارت دارد* نیز ناظر به همین نکته است؛ و در دیوان شمس** هم، مثل آنچه در خود مثنوی هست*، در همین مضمون با لحنی آکنده از اعتقاد و یقین می گوید هیچ دانه‌یی نیست که چون آن را در زمین کشت نمایند حاصل ندهد، چرا باید در مورد دانه انسان چنین گمانی داشت؟

ج

۳۲۶

برخلاف آنچه بعضی مدعیان از قصه اهل سبا و مشاجرات آنها با انبیا استنباط کرده اند^۱، مثنوی مولانا از آغاز تا پایان مبنی بر اعتقاد به حشر و مشتمل بر ذکر شوق رجوع به حق و بقاء به اوست، و حتی پاره‌یی از متألهان در تقریر لطایف معاد جسمانی و روحانی به احتمال قوی از اقوال وی الهام یافته باشند [۳۹]، چنانکه خود وی درین باره چنان از هرگونه تردیدی به دور بوده است که گویند وصیت کرده بود تا وی را در لحد طوری دفن کنند که به هنگام نفخ صور بی هیچ تأخیر سر از خاک گور برآرد^۲. به علاوه غیر از قصه چهار مرغ خلیل* و داستان اجتماع اجزاء خر غزیر*، که هر دو متضمن تقریر و اثبات معاد جسمانی و مأخوذ از اشارات قرآنی است، مولانا باز در جای جای مثنوی مکرر می کوشد تا هرگونه شبهه و تردیدی را درین باره از خاطر مخاطب دور دارد و حتی در زندگی هر روزینه وی نیز هر طور هست تصویری از استمرار حشر و بعث را ارائه نماید.

الف

از همین روست که بر وفق اشارت قرآنی (۴۷/۲۵) مولانا حتی طلوع کردن صبح و برآمدن انسان را از خواب هم یکجا حشر کوچک تلقی می کند که حشر اکبر را از روی آن قیاس می توان کرد*. و جای دیگر حشر را، در همان مفهوم حشر اکبر، بیداری می یابد که آنچه انسان در طی خواب حیات دیده است با آن مجال تعبیر

۳۲۵/۳* الف: ۳۲۷۶/۱، ۳۵۲۴/۱، ۱۴۱۳/۲، ۱۴۱۲/۲، ۳۴۷۸/۳، ۲۲۱۱/۵،

۱۸۸۷/۶، ۱۸۷۶/۶، ۱۳۳۸/۲، ۱۶۳۰/۲، ۱۶۳۲/۲، ۱۶۲۹/۲، ۸۴۴/۴، ۴۴۳/۴،

۴۴۵/۴، ۱۸۴-۵/۴، ۶۵۷/۴، ۳۴۷۶/۳، ۳۴۷۸/۳ ب: ۱۴۱۲/۲، ۱۴۱۳/۲،

۱۴۱۴/۲، ۳۴۷۵/۳، ۳۴۷۷/۳ ت: ۲۱۴/۱- ث: ۳۴۴۸/۳، ۳۴۵۷/۳،

۳۴۷۱/۳ ج: ۳۴۴۳/۳، ۱۴۱۹/۲، ۷۴۵/۵، ۱۸۲۵/۲، ۲۰۱۳/۱

۳۲۵/۳** ج: دیوان کبیر ۹۵۶۳/۲

پیدامی کند* و مثل آنچه گه گاه در مورد خواب صادق است، خنده‌یی که در خواب حیات دنیا است در بیداری حشر به گریه تعبیر می‌یابد، و اندوه و زاری که اینجا هست در آنجا تأویل به خرسندی و شادمانی می‌گردد*. به علاوه وقتی در مثنوی خواب عادی هم مرگ اصغر خوانده می‌شود* بیشتر برای آنست که تا آن را تصویری از مرگ اکبر نشان دهد که بازگشت انسان کبیر به عدم، و در واقع شرط و مقدمه بیداری آن از خواب وجود نمودی آن است که حشر اکبر تحقق آن محسوب می‌شود. و مولانا این نکته را که صبحگاهان چون خلق از خواب برآیند هر یک دنبال کار روز پیش را می‌گیرد، چنانکه هر کس روز پیش به نیکویی گرایش داشت به همان راه می‌رود و هر کس بدی می‌ورزید همان راه و شیوه پیشین را دنبال می‌کند، متضمن این معنی می‌یابد که در نشئه آخرت هم اگر نیکان به اقلیم نیکی و بدان به قلمرو بدی اتصال بیابند و پاداش و جزای هر یک مناسب با کار و کردارشان باشد البته مایه تعجب نخواهد بود. و اینجا است که حشر اکبر تصویری از همان حال بیداری صبحگاهان می‌شود که در دنبال آن خلق عالم هر یک نامه اعمال خویش را در دست دارند و آنچه را فرجام کار و حاصل اندیشه و کردار روز پیشین آنهاست می‌جویند و دنبال می‌کنند و هم به اقتضای آن به سوی دیوان قضا* می‌پویند، و پیداست که به پاداش خویش می‌رسند.

ب

در عین حال حشر هم در مراتب و اطوار وجود و توالی مرگ و ولادت که درین اطوار برای تمام کائنات هست به ولادت تازه‌یی در یک عالم ناشناخته دیگر می‌ماند، و منکر که وجود اینگونه عالمی را با تردید و انکار می‌نگرد به همان طفل زهدان شباهت دارد که می‌پندارد در بیرون از آنجا برای وی رزق و حیات ممکن نیست، اینجا است که منکر خیره‌رویی و نادیده‌یی می‌کند* و گویی آنچه را دیده است و به حس دریافته است انکار می‌نماید. چرا که اینجا اعاده از عدم را محل شک و لبس می‌سازد و می‌داند که وقتی هم خود وی در عدم بود هرگز به خاطر راه نمی‌داد که هیچ امری بتواند وی را از قرارگاه عدم بیرون آورد و با این حال قدرت حق که عدم و وجود هر دو مسخر اوست وی را از عدم به ساحت وجود آورد و او که این را در مورد خویش احساس می‌کند و بدان یقین دارد باز نادیده‌یی می‌کند و با سستی‌گی بیهوده امکان اعاده معدوم را از قدرت حق مستبعد می‌یابد و درین باره در شک و لبس به سر می‌برد. نمی‌داند که همین انکارش دلیل وجود فکر و روح و حاکی از حشر جماد در وجود او محسوبست و خود متضمن دفع این انکار اوست*. چرا که همین وجود فکر و روح در آنچه بدون اندیشه جز استخوان و ریشه‌یی نیست نشان

می دهد که وی به هر حال در طور جمادی مرده و معدوم شده است و دوباره در طور انسانی حشر و حیات یافته است و اینجا گویی همان آب و گل که اصل وجود اوست به زبان حال انکار وی را رد می کند و وی که زبان حال جسم و تن خویش را درک نمی کند از نادیده‌یی و ستیزه‌رویی بیخبرانه خویش می پندارد که از آنچه ماورای حیات حسی باشد هیچ سری معلوم و هیچ واقعیتی دور از شک و قابل اعتماد نیست*.

پ

به علاوه حشر روحانی هم، که عارف از طریق مرگ قبل از مرگ (§ ۱۰۵ عا) آن را تجربه می کند و در طی آن مثل آنچه در قیامت کبری درمورد کوه و زمین و آسمان تحقق می یابد (§ ۳۲۵ الف) کوه وجود و ارض و سماء انانیت انسان هم مندرک و منزلزل می گردد، نزد عارف تجربه‌یی از همین قیامت کبری است؛ و اینکه اولیاء را مولانا استراویل وقت می خواند* و نفخ صور را عکس دم آنها می داند* از آن روست که وجود آنها تجربه این حشر روحانی را در دنبال موت قبل از موت برای عارف قابل تحقق می سازد و وی را از گورتن* به عرصه حیات تازه می آورد. و عارف سالک که بدینگونه در وجود خویش قیامت روحانی را مشاهده می کند، اطمینان می یابد که آن قیامت هم از همین قیاس است*. و وقتی پیغمبر در جواب سائل که از وقت «ساعت»^۳ می پرسد دو انگشت خویش فراز می کند [۴۰] و خویشتن را با قیامت پیوسته می خواند*، در واقع ناظر به همین حشر روحانی جان عارف است که وی را به لقای حق فایز می دارد، و در آنچه به حشر جسمانی مربوط است نیز قلب وی را، مثل آنچه در مورد تجربه چهار مرغ خلیل روی داد، مطمئن می دارد. بدینگونه انسان که عالم صغیرست قبل از عالم که انسان کبیرست قیامت را تجربه می کند، از طریق متابعت رسول* با تبدل به عین قیامت در همین نشئه حاضر، در وجود خود قیامت را متحقق می بیند* و قیامت روحانی خود او در واقع تصویری از قیامت جسمانی عالم می گردد. از همین روست که عالم فرع انسان و جزء وی می گردد و انسان مرتبه عالم اکبر را پیدا می کند و بر عالم کبیر تقدم غایی می یابد.

ت

۱/۳۲۶ - فتحعلی آخوندزاده مرادست، رک: جستجو در تصوف / ۴۱۳ ۲- مناقب افلاکی

۵۸۴/۲ ۳- احادیث مثنوی / ۱۱۸

۳۲۶ / * الف: ۳۱/۵، ۱۷۶۳/۳ - ب: ۱۷۸۰/۵، ۳۶۵۸/۴، ۳۶۶۱/۴، ۱۷۸۸/۵

۱۷۹۶/۵ - پ: ۱/۳۶۷۸، ۴/۸۹۳، ۴/۹۰۱ ت: ۱/۱۹۳۰، ۱/۲۰۷۹، ۱/۱۹۳۱،

۱۳۳۹/۲، ۷۵۲/۶، ۴/۱۴۸۰، ۶/۷۵۶

نه آیا نی نامه هم که در مقابل عالم کبیر مثنوی عالم صغیری بیش نیست
 زبده کُلّ و جامع جمیع مراتب آن هم هست و با آنکه از حیث وجود مقدم بر مثنوی
 است تمام مثنوی هم برای تطویل و تفصیل آن به وجود آمده است؟

ث



دکتر عبدالحسین زرین کوب در اواخر اسفند ۱۳۰۱ هجری شمسی در بروجرد چشم به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در بروجرد به پایان رسانید. پس از پایان تحصیلات متوسطه به دبیری در دبیرستانهای بروجرد پرداخت. در سال ۱۳۲۷ لیسانس خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران دریافت کرد. سپس وارد دوره دکتری ادبیات شد که سرانجام در سال ۱۳۳۴ موفق به اخذ درجه دکتری از دانشگاه تهران شد.

دکتر زرین کوب از سال ۱۳۴۱ به بعد در فواصل تدریس در دانشگاه تهران در دانشگاه های هند، پاکستان، آکسفورد، سوربن، پرینستون و ... به تدریس پرداخت. در ضمن این فعالیتها، به علم ملل و نحل و مباحث مربوط به کلام، نقد ادبی و تاریخ علاقه یافت و آثار ارزشمندی در این زمینه تالیف کرد. دکتر زرین کوب در اواخر عمر به مطالعه و تحقیق و تدریس مباحثی در عرفان، ادیان و تاریخ پرداخت. دهها کتاب و صدها مقاله حاصل تحقیقات ارزشمند او در طی پنجاه سال گذشته بوده است. دکتر زرین کوب در تاریخ ۲۴ شهریور ۱۳۷۸ درگذشت و در قطعه هنرمندان بهشت زهرا (قطعه ۸۸، ردیف ۱۴۳، شماره ۱۰) به خاک سپرده شد.

